



Revista de Historia
Universal
rh
N°30
2024
MENDOZA
ARGENTINA

ISSN 0328-3704 - ISSN (en línea) 2683-8869

REVISTA DE

HISTORIA

UNIVERSAL

Revista de Historia
Universitat
rhu

Nº30
2024

MENDOZA
ARGENTINA



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

REVISTA DE HISTORIA UNIVERSAL

Publicación del Instituto de Historia Universal

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

N° 30

Diciembre 2024

MENDOZA – ARGENTINA

ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revhistuniv>

Licencia CC BY-NC-SA 4.0 internacional

Datos de Revista - Journal's Information

Revista de Historia Universal
ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869 | n30 | diciembre 2024

Revista de Historia Universal (RHU) es una publicación científica semestral del Instituto de Historia Universal de la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.



Revista promovida por ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo

Email ARCA: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

Facebook: [@arca.revistas](https://www.facebook.com/arca.revistas) | Instagram: [@arca.revistas](https://www.instagram.com/arca.revistas) | LinkedIn: ARCA – FFYL | Twitter: [@ArcaFFYL](https://twitter.com/ArcaFFYL)
Youtube: [área de revistas científicas ARCA](https://www.youtube.com/area-de-revistas-cientificas-arca) | blog: <https://arcarevistas.blogspot.com/>

Instituto de Historia Universal, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Contacto: ins.historiauniversal@gmail.com

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

930. 9

R.

Revista de Historia Universal - - vol 1 (1988)-. -Mendoza,
Argentina: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional
de Cuyo, 2024.

Nº 30: 22cm

Semestral

ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869

En su nueva etapa, la Revista de Historia Universal emerge con el objetivo de recrear y promover un espacio para la comunicación, el debate teórico y la constante revisión historiográfica de artículos o avances de investigación propios de la Historia Universal y disciplinas afines. Posee un enfoque interdisciplinar y transdisciplinario que reúne trabajos que abordan nuevas líneas de investigación surgidas en el ámbito de la Historia Universal y ciencias sociales. La revista está dirigida a profesionales de la historia y ciencias sociales: investigadores, docentes y estudiantes nacionales e internacionales interesados en el desarrollo de la Historia Universal y ciencias afines.

Envíe su trabajo a:

revhistoriauniversal@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ins.historiauniversal@gmail.com, con el asunto ARTICULO RHU

El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:

- Que sea publicado bajo Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.
- Que sea publicado en el sitio web oficial de Revista de Historia Universal, de la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revhistuniv/>) y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.

Proceso de evaluación por pares: El sistema de evaluación adoptado por la revista es de doble ciego (se mantiene el anonimato de los autores y los evaluadores). Los trabajos postulados podrán ser: (a) aceptados, (b) aceptados condicionalmente o (c) rechazados. En el caso de que las opiniones difieran y se dé un dictamen dividido (esto es, que uno de los evaluadores rechace el trabajo y que el otro lo acepte), se solicitará el arbitraje de un tercer especialista para dirimir el desacuerdo. Todo artículo presentado para su publicación debe ser original e inédito, pueden poseer dos co-autores como máximo y no deberá estar postulado simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. La contribución debe seguir las [Directrices generales para autores](#) y las [Normas para citas y referencias](#)). El referato es anónimo y externo.

¿Qué es el acceso abierto?

El acceso abierto (en inglés, Open Access, OA) es el acceso gratuito a la información y al uso sin restricciones de los recursos digitales por parte de todas las personas. Cualquier tipo de contenido digital puede estar publicado en acceso abierto: desde textos y bases de datos hasta software y soportes de audio, vídeo y multimedia. (...)

Una publicación puede difundirse en acceso abierto si reúne las siguientes condiciones:

- Es posible acceder a su contenido de manera libre y universal, sin costo alguno para el lector, a través de Internet o cualquier otro medio;
- El autor o detentor de los derechos de autor otorga a todos los usuarios potenciales, de manera irrevocable y por un período de tiempo ilimitado, el derecho de utilizar, copiar o distribuir el contenido, con la única condición de que se dé el debido crédito a su autor;
- La versión integral del contenido ha sido depositada, en un formato electrónico apropiado, en al menos un repositorio de acceso abierto reconocido internacionalmente como tal y comprometido con el acceso abierto.

De: <https://es.unesco.org/open-access/%C2%BFqu%C3%A9-es-acceso-abierto>

Política de acceso abierto: Esta revista proporciona acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer los avances de investigación de forma inmediata colabora con el desarrollo de la ciencia y propicia un mayor intercambio global de conocimiento. A este respecto, la revista adhiere a:

- PIDESC. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/derechoshumanos_publicaciones_colecciondebolsillo_07_derechos_economicos_sociales_culturales.pdf
- Creative Commons <http://www.creativecommons.org.ar/>
- Iniciativa de Budapest para el Acceso Abierto. <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/spanish-translation>
- Declaración de Berlín sobre Acceso Abierto https://openaccess.mpg.de/67627/Berlin_sp.pdf
- Declaración de Bethesda sobre acceso abierto https://ictlogy.net/articles/bethesda_es.html
- DORA. Declaración de San Francisco sobre la Evaluación de la Investigación <https://sfedora.org/read/es/>
- Ley 26899 Argentina. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/220000-224999/223459/norma.htm>
- Iniciativa Helsinki sobre multilingüismo en la comunicación científica <https://www.helsinki-initiative.org/es>

Política de detección de plagio: La revista usa detectores de Plagio: Plagiarisma <https://plagiarisma.net/es/>, Plagiarism Checker <https://smallseotools.com/plagiarism-checker/>, Docode <https://www.docode.cl/> y Google <https://www.google.es/>

Aspectos éticos y conflictos de interés: Damos por supuesto que quienes hacemos y publicamos en Revista de Historia Universal conocemos y adherimos tanto al documento CONICET: Lineamientos para el comportamiento ético en las Ciencias Sociales y Humanidades (Resolución N° 2857, 11 de diciembre de 2006) como al documento Guide lines on Good Publication Practice (Committee on Publications Ethics: COPE). Para más detalles, por favor visite: [Code of Conduct for Journal Editors](#) y [Code of Conduct for Journal Publishers](#).

Política de preservación: La información presente en el Sistema de Publicaciones Periódicas (SPP), es preservada en distintos soportes digitales diariamente y semanalmente. Los soportes utilizados para la copia de resguardo son discos rígidos y cintas magnéticas.

Copia de resguardo en discos rígidos: se utilizan dos discos rígidos. Los discos rígidos están configurados con un esquema de RAID 1. Además, se realiza otra copia en un servidor de copia de resguardo remoto que se encuentra en una ubicación física distinta a donde se encuentra el servidor principal del SPP. Esta copia se realiza cada 12 horas, sin compresión y/o encriptación.

Para las copias de resguardo en cinta magnéticas existen dos esquemas: copia de resguardo diaria y semanal.

Copia de resguardo diaria en cinta magnética: cada 24 horas se realiza una copia de resguardo total del SPP. Para este proceso se cuenta con un total de 18 cintas magnéticas diferentes en un esquema rotativo. Se utiliza una cinta magnética por día, y se va sobrescribiendo la cinta magnética que posee la copia de resguardo más antigua. Da un tiempo total de resguardo de hasta 25 días hacia atrás.

Copia de resguardo semanal en cinta magnética: cada semana (todos los sábados) se realiza además otra copia de resguardo completa en cinta magnética. Para esta copia de resguardo se cuenta con 10 cintas magnéticas en un esquema rotativo. Cada nueva copia de resguardo se realiza sobre la cinta magnética que contiene la copia más antigua, lo que da un tiempo total de resguardo de hasta 64 días hacia atrás.

Los archivos en cinta magnética son almacenados en formato zi, comprimidos por el sistema de administración de copia de resguardo. Ante la falla eventual del equipamiento de lectura/escritura de cintas magnéticas se poseen dos equipos lecto-grabadores que pueden ser intercambiados. Las cintas magnéticas de las copias de resguardo diarios y semanal son guardados dentro de un contenedor (caja fuerte) ignífugo.

Copia de resguardo de base de datos: se aplica una copia de resguardo diario (dump) de la base de datos del sistema y copia de resguardo del motor de base de datos completo con capacidad de recupero ante fallas hasta (5) cinco minutos previos a la caída. Complementariamente, el servidor de base de datos está replicado en dos nodos, y ambos tienen RAID 1.



La responsabilidad de las afirmaciones u opiniones emitidas en los artículos corresponde exclusivamente a los autores. Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente.

Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0) [https://creativecommons.org/licenses/by-](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es)

[nc-sa/4.0/deed.es](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es).

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material.

La licenciente no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia.

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciente.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la [Universidad Nacional de Cuyo](http://bdigital.uncu.edu.ar/) (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/index/index>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gov.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO - Autoridades de la [Facultad de Filosofía y Letras](#)

Decano: Dr. Gustavo Zonana

Vicedecana: Prof. Mgtr. Viviana Carmen Ceverino

Equipo editorial

DIRECTORA:

Prof. Dra. Viviana Edith Boch. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Editora:

Dra. Elizabeth Da Dalt. [id](#) orcid.org/0000-0003-1664-5455. [Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas](#). Argentina.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Correctoras:

Mgtr. María Elena Cuervo de Pithod. [id](#) orcid.org/0000-0003-1822-7871. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. Lic. Paula María Cardozo de Gonzalez. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. María Verónica Güidoni. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. José Fernando Raina. [id](#) orcid.org/0000-0001-8720-6287. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Dr. Mariano Troiano. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

COMITÉ EDITORIAL:

Lic. Juan Pablo Alfaro. [Pontificia Universidad Católica Argentina](#). Argentina.

Dra. Elena Calderón de Cuervo. [id](#) orcid.org/0000-0002-7077-5608 [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina

Dra. Elbia Haydée Difabio. [id](#) orcid.org/0000-0003-2695-2299. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Lic. Lorena Esteller. [id](#) orcid.org/0000-0003-3531-5937. [Pontificia Universidad Católica Argentina](#). Argentina.

Dr. Mario Miceli. [id](#) orcid.org/0000-0003-3720-3269 [Pontificia Universidad Católica Argentina](#). Argentina.

Dr. Álvaro Moreno Leoni. [id](#) orcid.org/0000-0002-4427-9934 [Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas](#). Argentina.

Dr. Agustín Moreno. [id](#) orcid.org/0000-0002-9277-4606 [Universidad Nacional de Córdoba](#). [Centro de Investigaciones y Estudios sobre cultura y sociedad \(CIECS\)](#). Argentina.

Lic. Roberto Rodríguez. [id](#) orcid.org/0000-0001-6738-7738 [Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco](#). Sede Comodoro Rivadavia – [Universidad Nacional de la Patagonia Austral](#). [Unidad Académica San Julián](#). Argentina

Gestora OJS: Lorena Frascali Roux.  orcid.org/0000-0001-5342-0875. Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina


Diseño y comunicación: Clara Luz Muñiz.  orcid.org/0000-0001-7184-0507. Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Revisión: Federica Distefano  <https://orcid.org/0000-0001-9176-9234>. Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

COMITÉ CIENTÍFICO:

Dra. Cecilia Ames. [Universidad Nacional de Córdoba](#). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentinas. Argetina.

Dr. Francisco Javier Andreu Pintado.  orcid.org/0000-0003-4662-548X. Universidad de Navarra. España.

Dra. Cristina Leonor Arranz.  orcid.org/0000-0002-5651-1112 Universidad Nacional de Cuyo. Argentina. Argentina.

Dr. Alejandro Bancalari Molina.  orcid.org/0000-0001-6125-6657 Universidad de Concepción de Chile. Chile.


Dra. María Elena Buissel. Universidad Nacional de La Plata. Argentina.

Dr. Pablo Cahiza. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentinas. Argentina.

Dra. Mariana Calderón de Puellas.  orcid.org/0000-0002-6968-5955 Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Dra. Margarida María de Carvalho.  orcid.org/0000-0003-2558-4834 Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita filho. Brasil.

Dr. Luis Agustín Garía Moreno. Académico de número de la Real Academia de la Historia y Universidad Alcalá de Henares.


Dra. Graciela Gómez Aso.  orcid.org/0000-0002-8936-5422. Pontificia Universidad Católica Argentina, sede Buenos Aires. Argentina.


Dra. María Luz González Mezquita.  orcid.org/0000-0002-6013-7434 Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina.

Dr. Florencio Hubeñak. [Pontificia Universidad Católica](#). Argentina.

Dra. Julia Pavón Benito.  orcid.org/0000-0001-5806-6094 Universidad de Navarra. España.

Dr. Mariano Pérez Carrasco. [Universidad de Buenos Aires](#). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.

Dra. Andrea Seri.  orcid.org/0000-0002-6861-9884. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

Dra. Andrea Paula Zingarelli.  orcid.org/0000-0001-7384-6689 Universidad Nacional de La Plata. Argentina.

PRESENTACIÓN

La Revista de Historia Universal es una publicación semestral desde 2020, que publica sus números en julio y diciembre.

Anteriormente, desde 1988 y bajo la dirección de la Dra. Nelly Ongay, la revista se editaba en forma impresa y con periodicidad anual.

En la actualidad, con la dirección de la Dra. Viviana Boch comienza una nueva etapa de publicación semestral con un nuevo Comité Editorial y actualizado Comité Científico Evaluador. Emerge con el objetivo de recrear y promover un espacio para la difusión, el debate teórico y la constante revisión historiográfica de artículos o avances de investigación propios de la Historia Universal y disciplinas afines. La Revista de Historia Universal es una publicación académica impresa y electrónica del Instituto de Historia Universal de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

RHU es una REVISTA SEMESTRAL.

Posee un enfoque interdisciplinar y transdisciplinario que reúne trabajos que abordan nuevas líneas de investigación surgidas en el ámbito de la Historia Universal y Ciencias Sociales.

La revista está dirigida a profesionales de la historia y ciencias sociales: investigadores, docentes y estudiantes nacionales e internacionales interesados en el desarrollo de la Historia Universal y ciencias afines.

La Revista de Historia Universal es editada por la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (EDIFYL) de la Universidad Nacional de Cuyo.

PRESENTATION

The Journal of Universal History is a semi-annual publication since 2020, releasing its numbers on July and December.

Before, since 1998, under the direction of Nelly Ongay PhD, the journal was released annually, and edited in print version.

Nowadays, under the direction of Viviana Boch Ph D., a new phase begins, with a biannual publication, with a new Editorial Committee, and with an updated Committee of Scientific Assessment. The journal emerges with the aim of recreating and promoting a space for discussion, for theoretical debate, and for the constant historiographical revision of articles and research advances in the field of Universal History and related sciences.

The Journal of Universal History (RHU) is an academic publication, printed and electronic, belonging to the Institute of Universal History of Facultad de Filosofía y Letras, National University of Cuyo.

RHU is a biannual Journal. It has an interdisciplinary and transdisciplinary approach. It gathers works that tackle new lines of research from the area of Universal History and Social Sciences. The journal addresses professionals of History and social sciences: national and international researchers, teachers and students interested in the development of Universal History and related fields. The Journal is edited by the editorial of Facultad de Filosofía y Letras (EDIFYL) of National University of Cuyo.

EDITORIAL

El presente número 231 consta de contribuciones científicas referidas al ámbito de la Historia Universal y las ciencias afines. En ellas, se abordan temas pertenecientes al mundo Antiguo, Medioevo y a la Modernidad. En Artículos, se incluyen los siguientes textos:

Cambio en la mirada sobre la discapacidad en la antigüedad grecorromana con el cristianismo: comparando los discursos en Plutarco y los Padres Capadocios, de Álvaro Díaz Ruiz.

Elementos constructivos y destructivos de occidente, de Giamfranco Solari Sánchez.

Simón Stock y la Isla de los Santos, de María Elena Cuervo.

Sobre la noción de verdadera filosofía en Agustín de Hipona, de Analía del Valle Manzur.

Dra. Viviana Boch

Directora de la Revista de Historia Universal

EDITORIAL

This volume, number 30, presents scientific contributions dealing with the field of Universal History and related sciences. These latter approach issues belonging to the Ancient world and Modernity. In Articles, the following texts are included:

Change of view on disability in Greco-Roman antiquity and Christianity: comparing the discourses made by Plutarch and by the Cappadocian Fathers, by Álvaro Díaz Ruiz;

Constructive and destructive elements in western history, by Giamfranco Solari Sánchez;

Simon Stock and the Island of Saints, by María Elena Cuervo;

On the notion of true philosophy in Augustine of Hipona, by Analía del Valle Manzur

Vivana Boch PhD

Director of Revista de Historia Universal

Índice general

PRESENTACIÓN <i>PRESENTATION</i>	8
EDITORIAL <i>EDITORIAL</i>	10
ARTÍCULOS	
Cambio en la mirada sobre la discapacidad en la antigüedad grecorromana con el cristianismo: comparando los discursos en Plutarco y los Padres Capadocios <i>Changing views on disability in Greco-Roman antiquity with Christianity: comparing the discourses in Plutarch and the Cappadocian Fathers</i>	
Álvaro Díaz Ruiz	15
Elementos constructivos y destructivos en la historia occidental <i>Constructive and destructive elements in western history</i>	
Gianfranco Solari Sánchez	39
Simón Stock y la isla de los santos <i>Simon Stock and the island of saints</i>	
María Elena Cuervo	69
Sobre la noción de verdadera filosofía en Agustín de Hipona <i>On the notion of true philosophy in Augustine of Hipona</i>	
Analía del Valle Manzur	93



Revista de Historia
Universital
rhu
N°30
2024
MENDOZA
ARGENTINA

ISSN 0328-3704 - ISSN (en línea) 2683-8869

ARTÍCULOS LIBRES

Cambio en la mirada sobre la discapacidad en la antigüedad grecorromana con el cristianismo: comparando los discursos en Plutarco y los Padres Capadocios

*Changing views on disability in Greco-Roman antiquity with
Christianity: comparing the discourses in Plutarch and the
Cappadocian Fathers*

Álvaro Díaz Ruiz¹

Perkins School for the Blind
International Programs

Massachusetts, United States

Web of Science ResearcherID JPX-4785-2023

<https://orcid.org/0000-0001-8974-162X>

alvaro.diaz@perkins.org

Sumario: 1. Introducción: Un acercamiento a la discapacidad en el mundo antiguo. 2. Contexto histórico. 3. Voces Paganas: Algunos textos de Plutarco sobre la discapacidad. 4. Voces Cristianas: Algunos textos de autores cristianos sobre la discapacidad. 5. Discusión. 6. Conclusión

Resumen: La introducción del cristianismo significó un importante cambio en la mirada de los pensadores antiguos

¹ Doctor en Administración y Política Pública por la Universidad Nacional de Córdoba y Licenciado en Administración de la Universidad Técnica Federico Santa María de Chile. Doctorando en Estudios Patristicos de la Universidad Católica de Cuyo.

respecto a las personas que presentaban algún tipo de diferencia física o dificultad en el funcionamiento intelectual. En el artículo, se ofrece una comparación de ambas miradas, ilustradas por textos del intelectual griego del siglo I Plutarco y los denominados Padres Capadocios, intelectuales cristianos del siglo IV. La mirada tradicional grecorromana que ve a la discapacidad como un resultado de la intervención divina, generalmente de tipo negativa, es reemplazada paulatinamente por la perspectiva cristiana que entiende que las personas que presentan alguna discapacidad son esencialmente iguales a las demás, portadoras de un valor intrínseco dada por su pertenencia al grupo humano y portadoras de la imagen divina. Este entendimiento tendrá repercusiones éticas que deben materializarse en el respeto y responsabilidad mutua, así como en prácticas concretas de asistencia y cuidado a partir de una intención recta. El fin último será restaurar la igualdad primigenia que existía anteriormente entre los seres humanos.

Palabras clave: Cristianismo, discapacidad, Plutarco, Padres Capadocios

Abstract: The introduction of Christianity marked a significant shift in the way ancient thinkers viewed people who exhibited some form of physical difference or intellectual difficulty. The article offers a comparison of these two perspectives, illustrated through texts from the 1st-century Greek intellectual Plutarch and the so-called Cappadocian Fathers, 4th-century Christian intellectuals. The traditional Greco-Roman view, which saw disability as a result of divine intervention, usually negative in nature, is gradually replaced by the Christian perspective. This new view holds that people with disabilities are essentially equal to others, possessing intrinsic value due to their belonging to the human family and because of being bearers of the divine image. This understanding will have ethical implications that should be manifested in mutual respect and responsibility, as well as in concrete practices of assistance and care driven by a righteous intention. The ultimate goal will be to restore the original equality that previously existed among human beings.

Keywords: Christianity, disability, Plutarch, Cappadocian Fathers

Cita sugerida: Díaz Ruiz, Á. (2024). Cambio en la mirada sobre la discapacidad en la antigüedad grecorromana con el cristianismo: comparando los discursos en Plutarco y los Padres Capadocios. *Revista de Historia Universal*, (30), 15-37.

1. Introducción. Un acercamiento a la discapacidad en el mundo antiguo

Los escritores antiguos reconocían ciertas condiciones permanentes que afectaban la salud de los individuos o los ponían en alguna condición de desventaja social (Laes, 2020; Horn, 2013)². Sin embargo, la discapacidad en el mundo antiguo y en los primeros siglos del cristianismo era un concepto variable e impreciso que no tiene una correspondencia total con el concepto actual (Laes, 2020; Tobon, 2022). Se sabe que la incidencia de discapacidades y deformidades adquiridas era extremadamente alta³. A pesar de esto, e incluso a pesar de la existencia de legislaciones que incentivaban su eliminación, hay evidencia también de casos de larga sobrevivencia y actitudes de simpatía hacia estos individuos (Garland, 2012). Sin embargo, mucho no se sabe de sus verdaderas condiciones de vida (Efthymiadis, 2017).

El valor de una persona en la antigüedad era principalmente social, basado en el potencial del individuo para contribuir al bienestar de la familia y la sociedad por lo que, en contraste con las concepciones modernas, aunque el individuo presentara una disminución intelectual o física, si era percibido como un aporte, no significaba necesariamente la exclusión de las actividades

² Todas las traducciones son propias a menos que la bibliografía sea en español. En los casos en que existe una discrepancia mayor con alguna de estas traducciones, se indica mediante una nota a pie de página.

³ Entre las causas más frecuentes de discapacidad adquirida en la antigüedad se pueden mencionar enfermedades, accidentes, maltratos, desnutrición, heridas en combate, amputaciones, edad, etc. Cf. Garland (2012), Tobon (2022).

regulares (Caspary, 2012; Samama, 2017), las cuales, para una población mayoritariamente rural, no requerían de cualificaciones mayores (Kellenberger, 2020; Laes *et al.*, 2013).

Respecto a cómo se pensaba la discapacidad intelectual, es difícil ofrecer respuestas sencillas. Existe una muy rica –aunque más bien vaga– terminología (Efthymiadis, 2017; Kellenberger, 2022; Samama, 2017), que da cuenta de la percepción de este tipo de discapacidad (Kellenberger, 2020; Samama, 2017; Tobon, 2022). Se sabe que algunos individuos desarrollaban actividades para el entretenimiento de familias aristocráticas, en general como esclavos. Por otro lado, para estas familias, la existencia de un miembro con alguna discapacidad intelectual era considerado un deshonor y una carga, y trataban de ocultarlo. En cuanto a la autopercepción de los individuos con discapacidad intelectual, en general se señala que estos individuos tendrían un sentido de rechazo y vergüenza; sin embargo, esto no es claro ya que los registros existentes corresponden, en su mayoría, al juicio de otros (Kellenberger, 2020).

Si bien no hay una aproximación teológica sistemática a la discapacidad en el cristianismo temprano y existían valoraciones contrapuestas (Tobon, 2022), se sabe que la llegada del cristianismo supuso un cambio contracultural, asignando un valor intrínseco a la vida humana y preocupándose por la exclusión a la que estaban sometidos los individuos con discapacidad o enfermedades, así como otros grupos (Caspary, 2012; Efthymiadis, 2017; Tobon, 2022). La concepción cristiana del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios y de la presencia de vida humana en la unión de cuerpo y alma desde el momento mismo de la concepción, generó la idea de que la vida humana tenía un valor intrínseco y debía protegerse en cualquiera de sus formas

(Casparry, 2012; Tobon, 2022). La iglesia asumió, de alguna forma, el rol de apoyo de la familia y desarrolló sistemas de ayuda y cuidados en monasterios y hospitales (Efthymiadis, 2017; Tobon, 2022). Los cristianos debían, entonces, desarrollar una actitud de amor en respuesta a los sufrimientos de los otros (Casparry, 2012).

En este trabajo documentaremos algunas voces de la antigüedad pagana en contraste con la innovación que trae el discurso cristiano respecto a las personas con discapacidad. Como hemos dicho anteriormente, existe una limitación en estudios como estos, donde se lleva un concepto actual a un espacio físico y temporal diferente. Debe ponerse cuidado, entonces, en realizar proyecciones ingenuas de continuidad entre los conceptos antiguos y los modernos (Laes, 2020). En la antigüedad no existía el concepto globalizante de discapacidad como se conoce en la actualidad, pero ciertamente existían condiciones equiparables. Por lo tanto, debemos definir un espacio de trabajo adecuado. Operacionalmente, en esta monografía utilizaremos como marcas de discapacidad, textos de autores de la antigüedad que relacionen alguna deformidad, deficiencia o anormalidad (en el sentido estadístico) física o intelectual con alguna dificultad en el funcionamiento de la persona, es decir respecto a lo que la persona puede ser o hacer, incluida la existencia de discriminación positiva o negativa.

Primeramente, reviraremos algunas expresiones referidas a personas que presentan algún tipo de discapacidad en un autor de la antigüedad pagana, el griego Plutarco. Posteriormente revisaremos expresiones de autores cristianos, en concreto los

Padres Capadocios, para ilustrar el cambio conceptual⁴. En la sección de discusión, pondremos ambas visiones en contraste, identificando semejanzas y diferencias. Finalmente, en las conclusiones, haremos algunas observaciones finales.

2. Contexto histórico

De acuerdo a Hubeňak, el imperio romano presenció una paulatina pero sostenida cristianización “que favoreció una modificación de la mentalidad, produciendo una nueva cosmovisión y una nueva estructura socio-política” (1998, p. 2), hasta alcanzar una consolidación durante los gobiernos de los emperadores Constantino y Teodosio, que significaron la legalidad y la oficialización del cristianismo en el imperio.

Con la aceptación del cristianismo, se inicia una búsqueda de equilibrio entre este y las costumbres tradicionales. Posteriormente, con el creciente reconocimiento y fortalecimiento del cristianismo, se produce una postergación y negación del paganismo para terminar con la persecución y la prohibición de las prácticas religiosas paganas hacia fines del siglo cuarto. Así, en cuatro siglos, el cristianismo pasó de ser una minoría perseguida a ser una institución rica, respaldada por el estado y revestida de funciones de gobierno (Hillgarth, 1986) y con una creciente influencia por parte de intelectuales y autoridades religiosas (Hubeňak, 1998).

En los primeros años, los intelectuales cristianos eran en general conversos de origen pagano y poseían un importante bagaje cultural helénico, con lo cual temas y métodos eran adaptados

⁴ Referencias a los textos que se refieren a la discapacidad en el mundo antiguo han sido tomadas principalmente, entre otras fuentes, de Caspary (2012) y Garland (2012).

desde la filosofía griega (Hubeňak, 1992). Así, algunos historiadores, en lugar de hablar de una clara victoria del cristianismo, hablan de una mezcla o fusión; mientras que otros señalan que no hizo más que cubrir formas de paganismo (Hillgarth, 1986). La apologética cristiana buscaba demostrar a los paganos que el cristianismo no era una superstición, sino una verdadera filosofía; sin embargo, los intelectuales cristianos no dejaban de desconocer por ello que su pensamiento era el único verdadero, mientras que el de los paganos era, en el mejor de los casos, esbozo de la verdad o poseía errores (Hubeňak, 1992).

A la llegada de Constantino al poder en 324, en la parte occidental del imperio el cristianismo era un asunto de minoría, al contrario de la parte oriental que era ampliamente cristiana (Hillgarth, 1986). El ascenso de Teodosio en 379 y la caída de Roma en 476 significan una inversión en el balance de poder entre las dos partes del imperio, desplazándose hacia la parte oriental (Hubeňak, 1998; Momigliano, 1989). El cristianismo también tenía sus divisiones y luchas internas, viendo el surgimiento de diversas corrientes y sostenidas luchas internas entre las distintas sedes episcopales (Momigliano, 1989). Autoridades eclesiales e imperiales trataban de reforzar la idea de unidad religiosa y política (Hubeňak, 1998).

Por otro lado, mientras la organización del Imperio se hacía más rígida e insatisfactoria, la Iglesia se mostraba más dinámica y ofrecía mejores respuestas a las necesidades de las personas comunes. Estos necesitaban líderes y los encontraron en los obispos. En palabras de Momigliano, “[l]os mejores hombres trabajaban para la Iglesia y no para el Estado” (Momigliano, 1989, p. 25). Los obispos se convirtieron en fundadores y controladores de diversas instituciones de caridad y de defensa de la población,

establecerán hospitales, liberarán prisioneros de guerra y protegerán a su pueblo de la violencia (Hillgarth, 1986). Esto carecía de antecedentes, pues, hasta entonces, “[e]l mundo greco romano había considerado a los pobres como negligible” y a los esclavos como a animales o peor (Hillgarth, 1986, p. 4, p. 46). La llegada del cristianismo supuso un cambio en la mirada, ganando, además, mayor presencia social en la retórica pública (Holman, 2000, p. 479). Los cristianos tenían tanto interés en la salvación de los esclavos como en la de su propia familia. Hacia el siglo sexto incluso se llegará a tener una suerte de culto al pobre (Hillgarth, 1986).

Durante el siglo IV la aristocracia romana, hasta el momento predominantemente pagana, jugará un rol cada vez más importante al interior de la Iglesia, que atraía más fuertemente a las clases altas e intelectuales, lo que generó una mayor sinergia entre la religión cristiana y la filosofía y los valores (Momigliano, 1989).

La necesidad de aliviar la condición de los pobres y destituidos no fue parte significativa de la discusión pública hasta el siglo cuarto. En la sociedad romana, la persona tenía significado moral en cuanto a sus relaciones de parentesco y afiliaciones cívicas, incluida la religiosa; fuera de estas, no había un mandato moral hacia los necesitados. Estos eran visto como bestias, cerdos o perros, o incluso menos. Los Padres Capadocios estarán entre los primeros cristianos en apropiarse de la retórica y cultura clásica para hablar de la ética del alivio de la pobreza. Ellos construirán su discurso reasignando a los pobres –incluyendo leprosos, enfermos, deformes, viudas, huérfanos, exiliados, extranjeros, esclavos y abusados– un lugar en la sociedad, generando un nuevo tipo de relación de parentesco en que estos son considerados

como hermanos, miembros iguales de una misma raza, de una humanidad común, ciudadanos celestiales y portadores activos de la imagen divina, hombres hijos de hombres y de su misma naturaleza (Holman, 2000). Los cristianos están llamados a ver en ellos a Cristo y a considerarlos por su valor intrínseco. Los hombres que no presentan estas condiciones pueden atraer el favor de Dios al aliviar a sus favoritos mediante acciones concretas. Por eso, Basilio, después de hacer una detallada y gráfica descripción de lo que le ocurre a una persona que se está muriendo de hambre entre las que se incluyen varias situaciones que pueden ser fácilmente asociadas a condiciones de discapacidad, puede decir con vehemencia y seguridad:

¿De cuántos castigos es merecedor aquel que descuida un cuerpo como ese? ¿Qué exceso de crueldad derrocha? ¿Cómo no es merecedor de ser contado entre las bestias salvajes, de ser visto como maldito y asesino? Porque cualquiera que tiene la capacidad de sanar el mal y, voluntariamente, se yergue por arrogancia, similar o como igual a los asesinos es juzgado⁵.

3. Voces Paganas: Algunos textos de Plutarco sobre la discapacidad

Como ejemplo del posicionamiento tradicional greco-romano respecto a la discapacidad, podemos presentar algunos textos de Plutarco. El motivo para elegir a este autor es que este vive y escribe en el siglo I, cuando el cristianismo no estaba extendido por el imperio y, por lo tanto, los riesgos de que pudiera estar influenciado por este son mínimos. De esta manera, podemos apreciar con claridad el cambio de perspectiva respecto a la

⁵ Texto griego en Basilio de Cesarea (1857a, Columna 321).

discapacidad que se genera con la aparición del cristianismo. Si bien Plutarco no parece entregar su propia apreciación de la discapacidad, a lo largo de estos se aprecian diversas referencias a ella en los términos operacionales descritos en la introducción. De esta manera, él nos entrega la visión del mundo pagano mediada por su propia percepción como intelectual griego de su época.

En su texto “Sobre el entrometimiento” (Plutarco, 1995, p. 301), Plutarco señala que en Roma existía una demanda por la figura humana inusual, en que los romanos “se vuelven al mercado de monstruos” para examinar “a los sin piernas, a los bracicortos, a quienes tienen tres ojos y a los de cabeza de avestruz, buscando si ha nacido alguna ‘mixta imagen y monstruo desdichado’”.

En referencia al rey espartano Agesilao, Plutarco da cuenta de la baja estatura de este y la presencia de un defecto, aparentemente congénito (Penrose, 2015), en una de sus piernas, pero aclara que en general tenía un “cuerpo hermoso” (Plutarco, 2007a, p. 228). Para Plutarco esta cojera era un incentivo para su ambición. Así quería ser siempre el primero y estaba revestido de una disposición violenta e impetuosa que lo hacía hacer siempre lo que él quería. Para Plutarco, al parecer, de alguna forma, era la cojera la que le permitía soportar cualquier dolor o esfuerzo (Plutarco, 2007a, p. 228). Esta cojera podía haber sido un impedimento para que Agesilao pudiera ser rey de Esparta debido a la predilección de los espartanos por la perfección fisiológica (Garland, 2012). De hecho, Plutarco señala en la vida de Licurgo que los recién nacidos eran presentados a los ancianos para ser examinados (Plutarco, 1985, p. 308). Si estos encontraban que el niño era “esmirriado e informe”, se requería que fuera expuesto, puesto que no sería de utilidad ni para sí mismo ni para la ciudad. Se dice también que “los éforos multaron a Arquidamo por tomar

como esposa a una mujer pequeña y le dijeron: ‘Tú no nos engendrarás reyes, sino reyezuelos’” (Plutarco, 2007a, p. 229). Plutarco nos muestra también lo que podríamos llamar vergüenza que Agesilao tenía por su condición física, lo que lo hacía rehusar ser presentado en pinturas o esculturas o de cualquier otra forma (Plutarco, 2007a, p. 228). Pericles, por su parte, no quería que se reprodujera una cierta deformación de su cabeza, que era “alargada y desproporcionada”, semejante a una cebolla, por lo que se le representaba usualmente utilizando un casco para no hacerlo “motivo de escarnio” (Plutarco, 2008a, p. 417).

En esta misma línea, respecto a la burla que reciben algunas personas debido a sus deformaciones o discapacitados, y dada la relevancia que la cultura griega daba a la inteligencia, en algunos textos se muestra cómo las personas se burlaban de aquellas que presentaban alguna deficiencia mental (Garland, 2012). Plutarco, cuenta sobre el abuelo del político ateniense Cimón, a quien le habían puesto el apodo de ‘el Bobo’⁶. Realza esto Plutarco, señalando que a Cimón, a semejanza de su abuelo, “le faltaba la destreza y elocuencia típica del Ática” (Plutarco, 2007c, p. 158).

Las deformidades podían ser vistas también como presagios, usualmente negativos y utilizados como método de adivinación, aunque esto no era tan usual entre los griegos como si lo era entre los romanos (Garland, 2012). Plutarco reporta que Alejandro Magno vio en el nacimiento de un cordero con deformaciones “que tenía alrededor de la cabeza algo con la forma y el color de una tiara, así como un testículo a cada lado” que sería sucedido en

⁶ En la traducción de Gredos que utilizamos, se traduce κώλεμος como ‘El Simple’, sin embargo nos parece más adecuada esta traducción por las razones que se señalan a continuación del texto y siguiendo lo estipulado en J. Diggle *et al.*, eds., *The Cambridge Greek Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), que indica ‘*moron*’ e ‘*idiot*’.

el poder por “un hombre común y débil”⁷, pero que se disipó su temor por otro presagio mejor (2007b, p. 100); o que el adivino Lampón había interpretado el nacimiento de un carnero con un solo cuerno que Pericles disfrutaría de una ascendencia política sin rival (Plutarco, 2008a, p. 424). El mismo Plutarco señala una situación en la que se ve a ambas visiones interactuando, donde Periandro “aturdido” por un nacimiento monstruoso, invita a dar su opinión a Tales de Mileto y al vidente Diocles respecto a si el nacimiento de un monstruo híbrido (una yegua dando a luz una criatura con apariencias equinas y humanas) se debía a algún hecho de bestialismo (1986, pp. 227-228). Mientras Diocles se muestra preocupado por el hecho y quiere realizar un acto de purificación, Tales se ríe y en tono de broma dice “mi consejo es que o no emplees a hombres tan jóvenes para guardar tus caballos, o proporcionales mujeres” (Plutarco, 1986, p. 228).

En sintonía con esta visión, señala Plutarco que se decía que el filósofo Demócrito se había quitado la vista “para no proporcionar turbación a su inteligencia llamándola desde fuera muchas veces, sino permitir que viviera retirada y se ocupase de lo inteligible”; aunque señala que esta historia no es verdadera, esta nos muestra que para algunos griegos esto era plausible, puesto que “mueven menos sus sentidos quienes más usan su inteligencia” (1995, p. 304).

La asociación entre deformidad y fracaso también se ve cuando, ante una posible derrota por parte de Agesilao,

⁷ En la traducción de Gredos que utilizamos, se traduce εις ἀγεννή και ἀναλκιν ἄνθρωπον como ‘en un hombre mezquino y cobarde’, sin embargo nos parece más adecuada esta traducción siguiendo a Diggle *et al.*, *Greek Lexicon*, que indica para ἀγεννής ‘común, vulgar’ y para ἀναλκικ ‘lacking in prowess, weak’.

se recordó la predicción de los oráculos acerca de la cojera de Agesilao [...] ya que se pensaba que la ciudad había fracasado [...] por [...] haber elegido a uno cojo y lisiado (Plutarco, 2007a, p. 272).

La normalidad del rechazo de la deformidad o discapacidad no siempre era así, hay también situaciones donde estas no producían rechazo. Cuenta Plutarco el caso del padre de la esposa del rey persa Artajerjes, que continuó amando a su hija aun después que esta se viera deformada a causa de la lepra (2009, p. 540). Incluso para los espartanos la discapacidad no era necesariamente vista como un impedimento para cumplir con el deber patriótico de ir a la guerra. Así, una mujer espartana, “al enviar a un hijo cojo al campo de batalla, le dijo: ‘Hijo, recuerda en cada paso tu valor’; otra dijo a su hijo herido y adolorido: “Si recuerdas tu valor, hijo, no tendrás dolor y estarás con ánimo” (Plutarco, 1987b, p. 256). En otro caso, “Andróclidas [...] con una pierna mutilada se alistó entre los combatientes. Como algunos insistieran en impedirselo [...] les dijo: ‘Pero yo no tengo por qué huir, sino que debo permanecer firme para luchar contra los que se me opongan’” (Plutarco, 1987a, p. 167). El mismísimo rey Agesilao “[a]l ver a un espartano cojo que salía a la guerra [...], le dijo: ‘¿No te das cuenta que la guerra no tiene necesidad de los que huyen, sino de los que permanecen?’” (Plutarco, 1987a, p. 148).

El cuidado de los veteranos de guerra heridos o mutilados es una de las escasas referencias al cuidado de personas que presentaban alguna deformación o discapacidad, Plutarco señala que el tirano Pisístrato introdujo una ley para proveer mantención pública a estos veteranos (2008b, p. 169).

4. Voces Cristianas: Algunos textos de autores cristianos sobre la discapacidad

Como representantes de la visión cristiana respecto a la discapacidad, presentaremos algunos textos de los Padres Capadocios Basilio de Cesarea, Gregorio Nacienceno y Gregorio de Nisa. Este recorrido no es exhaustivo sino que se centra en algunos textos seleccionados. Como en el caso de Plutarco, y a pesar de separarlos alrededor de doscientos años, estos autores no hablan directamente de la discapacidad ni utilizan una terminología consistente. La discapacidad muchas veces se encuentra expresada mediante conceptos relativos a la enfermedad, a la debilidad y a la pobreza, o más indirectamente mediante expresiones relativas a la necesidad del cuidado de estos.

Los Padres Capadocios presentaban un proyecto de vida pública basado en una filantropía cristiana basada en la humanidad como familia de origen divino (Holman, 2000). Se refieren especialmente al cuidado de los pobres (Caspary, 2012), personas destituidas, fuera de la protección cívica, exiliados, sin familia, sin vínculos, sin techo, o sin extremidades (Holman, 2000).

El concepto tradicional de filantropía no tenía implicaciones de ayuda a los necesitados y los destituidos o sin hogar eran excluidos de la vida de la ciudad (Holman, 2000). Pero para el Nacienceno, la filantropía es la única que conduce a la salvación:

Ni sea esto más deseado, que tenemos en buen estado los cuerpos; ni más lamentado, que nuestros hermanos los tienen arruinados.

Sino que así veámoslo, que la filantropía es la única que nos conduce a la seguridad nuestras carnes y almas⁸.

Gregorio de Nisa refiere de forma similar que “no en el decir, dice el Señor, está la salvación, sino en el hacer las obras de la salvación”⁹. Semejantemente, Basilio de Cesarea, realza este el rol social de la comunidad cristiana, en búsqueda de un balance entre la contemplación y la práctica, la oración y la salmodia no pueden servir de excusas para descuidar las obras necesarias¹⁰. Es el amor puesto en obras, entonces, la respuesta apropiada al sufrimiento de los otros seres humanos.

Probablemente alrededor del año 370, Basilio funda un hospital y centro de cuidados. En la carta 94 lo describe como “posadas para los extranjeros [...] para los que van de paso y para los que carecen de cuidado debido a enfermedad [...] y disponemos para ellos el necesario alivio, las enfermeras, los médicos [...]”¹¹. Esta institución fue vista por Gregorio Nacianceno como un atajo a la salvación, habitado por hombres muertos antes de la muerte, acabados en la mayoría de sus miembros, alejados de las ciudades, de las casas, de las plazas, de las aguas, de sus seres más queridos, más fácilmente reconocidos en los nombres que por los cuerpos¹².

Esencial en este cambio de mirada está la concepción cristiana del hombre hecho a imagen y semejanza divina. Por ejemplo, Gregorio Nacianceno dice respecto de las personas desfiguradas o discapacitadas:

⁸ Texto griego en Gregorio Nacianceno (1837b, Columna 88).

⁹ Texto griego en Gregorio de Nisa (1967, p. 119 (22-24)).

¹⁰ Texto griego en Basilio de Cesarea (Basilio de Cesarea, 1857b, Columna 904 B)

¹¹ Texto griego en Saint Basil (Saint Basil, 1928, p. 150)

¹² Texto griego en Gregorio Nacianceno (1837a, Columna 580 A)

Ellos poseen el ser según la imagen al igual que nosotros y la guardan quizás más que nosotros, aun si sus cuerpos se corrompieron. Ellos han sido revestidos del mismo Cristo ... confiados de la misma promesa del Espíritu que nosotros ... por ellos Cristo igualmente murió ... Ellos son coherederos de la vida de arriba, aun si la de aquí la perdieron por completo; ellos han sido enterrados con Cristo y han sido levantados con él; si sufren con él, así también compartirán su gloria¹³.

La bondad mostrada a los desfigurados tiene resonancia en que todos estamos revestidos de un cuerpo y que todos estamos hechos a imagen de Dios. Similarmente, por su parte Gregorio de Nisa señala que los desfigurados, a pesar de que muchas veces su situación los hace estar en peores condiciones que las bestias, ellos tienen la misma naturaleza que todos los hombres, un mismo destino:

Recuerda quiénes son aquellos sobre los que estamos meditando, hombres de hombres, en nada distintos a nuestra naturaleza común que ellos tienen. Hay una sola entrada en la vida para todos, una sola forma de vivir para todos, de comer y de beber¹⁴.

Porque si bien las bestias conservan su condición durante toda su vida, las personas desfiguradas por la lepra parecen perder la condición humana, pues “sus manos reciben el uso de los pies; sus rodillas devienen tobillos; sus tobillos por naturaleza o los dedos de los pies, si no están completamente carcomidos, les cuelgan miserablemente”¹⁵.

¹³ Texto griego en Gregorio Nacianceno (1837b, Columna 876)

¹⁴ Texto griego en Gregorio de Nisa (1967, p. 120).

¹⁵ Texto griego en Gregorio de Nisa (1967, pp. 114-115).

Por eso Gregorio llama vehementemente a que sean reconocidos como hombres, como hermanos de una misma raza. Y a aquellos que rechazan a estos hombres les reprocha:

No tienes piedad del de tu propia raza [...] te repele su mendicidad; como de la embestida de una bestia que se acerca, huyes. Ciertamente, hay que pensar adecuadamente. Porque un ángel, siendo él sin cuerpo y espíritu, no se repele por tu cuerpo y tu sangre, de tocarte a ti que eres hombre. Qué digo los ángeles. El mismo Señor de los ángeles, el beatísimo rey celestial, que por ti se hizo hombre y revistió su alma de una carne sucia y apestosa para curarte totalmente por medio de su tacto. Pero tú, siendo el mismo en naturaleza que el que está enfermo, huyes de tu propia raza¹⁶.

El cuerpo, entonces, a pesar de que pueda estar desfigurado, no tiene una connotación negativa, sino que, como obra de Dios, continúa siendo un espacio de relación con Él:

la mano ha sido mutilada pero no está débil para ayudar; el pie ha sido inutilizado pero no está impedido de correr hacia Dios; el ojo se cayó pero mira mediante el alma las cosas buenas invisibles¹⁷.

5. Discusión

A pesar de que los textos de Plutarco recorren las vidas de personajes que vivieron en diversos momentos, indefectiblemente escribe como persona de su época. La forma de abordarlas, eligiendo qué señalar y cómo, representa también su época. Como señala Garland, “[l]as actitudes hacia el deforme y hacia el

¹⁶ Texto griego en Gregorio de Nisa (1967, p. 15 (9-27)).

¹⁷ Texto griego en Gregorio de Nisa (1967, p. 122 (21-24)).

discapacitado reflejan una realidad social particular”; cada cultura reacciona diferentemente a las anomalías, pero ninguna las ignora por completo (Garland, 2012, p. 2). En esto se ve claramente que hay una construcción social de la discapacidad y no solo una apreciación de los aspectos meramente físicos. Esto es una de las características del concepto de discapacidad moderno, donde la discapacidad radica más en el observador que en lo observado (Penrose, 2015).

En la antigüedad, como actualmente, esta respuesta social se veía influenciada por la religión. Belleza y completitud se veían como marcas del favor divino: deformidad y fealdad como signos de su castigo (Garland, 2012). Si bien para los griegos, una discapacidad física no excluye de por sí del ámbito público y hasta podía tener ribetes positivos¹⁸, los relatos de Plutarco muestran que para ellos esta generaba una cierta diferenciación de las personas que la presentaban (Penrose, 2015). Plutarco es así heredero de una visión tradicional y mítica de la discapacidad donde los defectos se ven balanceados por poderes o dones especiales que llevan a tener éxito y un mayor status social, o lo contrario (Garland, 2012). Las malformaciones estaban dentro del ámbito de lo sobrenatural; por lo tanto, no estaban adscritas al ámbito de la filantropía y del cuidado público, con excepción de los veteranos de guerra.

Los Padres Capadocios, por su parte, introducirán una perspectiva cristiana a la noción de filantropía. El hombre como imagen divina tendrá implicancias éticas concretas en la vida de los cristianos. Los discapacitados y deformes adquieren valor intrínseco y hasta son considerados favoritos de Dios. Ellos son

¹⁸ Distinto es el caso de presentar alguna deficiencia intelectual como señala Laes *et al.* (2013, p. 8).

hermanos, iguales, miembros de una misma familia humana. Hay una mirada de responsabilidad comunitaria basada en el amor a la humanidad a semejanza del amor mostrado por Dios. Este es un vuelco en el concepto clásico de filantropía, que asociará la acción humana con la práctica religiosa. Así, el cristianismo introducirá una mirada ética de respeto y cuidado con consecuencias concretas para las vidas estas personas.

Si bien el lenguaje de los Padres Capadocios puede parecer paternalista, no hay que olvidar que sus discursos están dirigidos a cristianos que no presentan una condición de discapacidad o exclusión social, con el objeto de que aprendan a reconocer en ellos a un igual. Entonces ese lenguaje no es paternalista sino igualitarista, traduciendo en acciones concretas esa igualdad. Los Capadocios son claramente conscientes de que los pobres, dada su condición actual, no tienen el poder para reconstruir esa igualdad perdida. Por eso su insistencia en que aquellos que si pueden reconstruirla, lo hagan. De hecho, para ellos no será suficiente el acto (de por sí necesario, ciertamente), sino que este debe venir de una intención interna de reconstruir la igualdad perdida. Existe un don recíproco donde el pobre da a al rico incluso más, pues le abre las puertas del cielo. Más allá de las soluciones específicas que presentan para aliviar la condición de los desposeídos y de las consecuencias positivas o negativas que están pudieran generar, el valor de estos está en el cambio de perspectiva que ellos introducen.

6. Conclusiones

La mirada tradicional greco-romana, representada aquí por Plutarco, presentaba a la discapacidad como resultado de una intervención divina. Con la excepción de algunos casos,

especialmente en lo referente a los veteranos de guerra, la discapacidad tiene una connotación preferentemente negativa. La cristiandad supone un cambio de perspectiva ética y práctica respecto a la visión tradicional greco-romana de la filantropía. La vida humana adquiere un valor intrínseco que debe ser resguardado por todos los hombres en virtud de la pertenencia a una misma familia humana hecha a imagen de Dios, donde cada hombre es hijo de un mismo Padre y hermanos unos con otros. Esto supone responsabilidad social y cuidado mutuo. La introducción del cristianismo, entonces, tendrá repercusiones importantes sobre la concepción del hombre y sobre su valoración. Este cambio de perspectiva se hace predominante en el discurso siglo IV, aunque la mirada greco-romana tradicional no desaparecerá totalmente y seguirá teniendo repercusiones hasta la actualidad. Sin embargo, y a pesar de las mejores intenciones, las palabras de los Padres Capadocios no necesariamente reflejan una realidad vivida por la mayoría de las personas ya que “preocuparse de un prójimo humano discapacitado es una cosa; considerarlo como un igual, es otra” (Laes, 2017, p. 17).

Referencias bibliográficas

Basilio de Cesarea. (1857a). Homilia dicta tempore famis et siccitatis. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Vol. XXXI* (pp. 304-328). Harvard Divinity School.

Basilio de Cesarea. (1857b). *Regulae Fusiis Tractatae*. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Vol. XXXI* (pp. 889-1032). Harvard Divinity School.

- Caspary, A. (2012). The Patristic Era: Early Christian Attitudes toward the Disfigured Outcast. En B. Brock y J. Swinton (Eds.), *Disability in the Christian Tradition. A Reader* (epub). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Diggle, J., Fraser, B. L., James, P., Simkin, O. B., Thompson, A. A. y Westripp, S. J. (Eds.). (2021). *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge University Press.
- Efthymiadis, S. (2017). The Disabled in the Byzantine Empire. En C. Laes (Ed.), *Disability in Antiquity* (pp. 388-402). Routledge.
- Garland, R. (2012). The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Greco-Roman World (2ª ed.). Bristol Classical Press.
- Gregorio de Nisa. (1967). In illud Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis, vulgo De pauperibus amandis oratio II. En A. van Heck (Ed.), *Sermones. Pars I* (pp. 111-194). E. J. Brill.
- Gregorio Nacianceno. (1837a). Oratio LXIII. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Vol. XXXVI* (pp. 493-605).
- Gregorio Nacianceno. (1837b). Oratio XIV De pauperum amore. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus: Vol. XXXV* (pp. 855-910). Harvard Divinity School.
- Hillgarth, J. N. (1986). Christianity and paganism, 350-750: The conversion of Western Europe. University of Pennsylvania press.
- Holman, S. R. (2000). The Entitled Poor: Human Rights Language in the Cappadocians. *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology*, 9(4), 476-489. <https://doi.org/10.1177/106385120000900407>
- Horn, C. B. (2013). A Nexus of Disability in Ancient Greek Miracle Stories: A Comparison of Accounts of Blindness from the Asklepieion in Epidauros and the Shrine of Thecla in Seleucia. En C. Laes, C. F. Goodey y M. L. Rose

- (Eds.), *Disabilities in Roman antiquity: Disparate bodies, a capite ad calcem* (pp. 115-144). Brill.
- Hubeňak, F. (1992). Encuentro del Cristianismo con la cultura clásica. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, 4, 157-171. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=148794>
- Hubeňak, F. (1998). El emperador Graciano en el pasaje de la romanidad a la cristiandad. *Stylos*, 8. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/3153>
- Kellenberger, E. (2020). Learning Difficulties: Intellectual Disability in the Ancient Near East, Classical, and Late Antiquity. En C. Laes (Ed.), *A Cultural History of Disability in Antiquity* (pp. 117-136). Bloomsbury Academic.
- Laes, C. (2017). Disabilities in the ancient world—Past, present and future. En C. Laes (Ed.), *Disability in Antiquity* (pp. 1-20). Routledge.
- Laes, C. (2020). How and Whether to Say “Disability” in Latin and Ancient Greek. En C. Laes (Ed.), *A Cultural History of Disability in Antiquity* (pp. 1-14). Bloomsbury Academic.
- Laes, C., Goodey, C. F. y Rose, M. L. (2013). Approaching Disabilities a Capite ad Calcem: Hidden themes in Roman Antiquity. En C. Laes, C. F. Goodey y M. L. Rose (Eds.), *Disabilities in Roman antiquity: Disparate bodies, a capite ad calcem* (pp. 1-16). Brill.
- Momigliano, A. (1989). Introducción. El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano. En A. Momigliano, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (pp. 15-30). Alianza. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=9895>
- Penrose, W. D. (2015). The Discourse of Disability in Ancient Greece. *Classical World*, 108(4), 499-523. <https://doi.org/10.1353/clw.2015.0068>
- Plutarco. (1985). Licurgo (A. Pérez Jiménez, Trad.). En *Vidas paralelas: Vol. I* (pp. 273-337). Gredos.

- Plutarco. (1986). Banquete de los siete sabios (C. Morales Otal y J. García López, Trads.). En *Obras morales y de costumbres (Moralia): Vol. II* (pp. 217-279). Gredos.
- Plutarco. (1987a). Máximas de espartanos (M. López Salvá, Trad.). En *Obras morales y de costumbres (Moralia): Vol. III* (pp. 141-230). Gredos.
- Plutarco. (1987b). Máximas de mujeres espartanas (M. López Salvá, Trad.). En *Obras morales y de costumbres (Moralia): Vol. III* (pp. 251-258). Gredos.
- Plutarco. (1995). Sobre el entrometimiento (R. M. Aguilar, Trad.). En *Obras morales y de costumbres (Moralia): Vol. VII* (pp. 287-308). Gredos.
- Plutarco. (2007a). Agesilao (J. Bergua Cavero, S. Bueno Morillo y J. M. Guzmán Hermida, Trads.). En *Vidas paralelas: Vol. VI* (pp. 227-288). Gredos.
- Plutarco. (2007b). Alejandro (J. Bergua Cavero, S. Bueno Morillo y J. M. Guzmán Hermida, Trads.). En *Vidas paralelas: Vol. VI* (pp. 25-125). Gredos.
- Plutarco. (2007c). Cimón (J. Cano Cuenca, D. Hernández de la Fuente, y A. Ledesma, Trads.). En *Vidas paralelas: Vol. V* (pp. 153-186). Gredos.
- Plutarco. (2008a). Pericles (A. Pérez Jiménez, Trad.). En *Vidas paralelas: Vol. II* (pp. 411-517). Gredos.
- Plutarco. (2008b). Solón (A. Pérez Jiménez, Trad.). En *Vidas paralelas: Vol. II* (pp. 91-171). Gredos.
- Plutarco. (2009). Artajerjes (J. P. Sánchez Hernández y M. González González, Trads.). En *Vidas paralelas: Vol. VII* (pp. 505-551). Gredos.
- Saint Basil. (1928). *The Letters: Vol. II* (R. J. Deferrari, Trad.). William Heinemann.
- Samama, E. (2017). The Greek vocabulary of disabilities. En C. Laes (Ed.), *Disability in Antiquity* (pp. 121-138). Routledge.

Tobon, M. (2022). Disability in the early church. En I. L. E. Ramelli, J. A. McGuckin y P. Ashwin-Siejkowski (Eds.), *T&T Clark Handbook of the Early Church* (pp. 124-141). T&T Clark.

Elementos constructivos y destructivos en la historia occidental

Constructive and destructive elements in western history

Gianfranco Solari Sánchez

Universidad Católica San Pablo

Maestría en Humanidades

Lima, Perú

<https://orcid.org/0009-0003-5154-8738>

gianfranco.solari.sanchez@ucsp.edu.pe

Sumario. 1. Introducción. 2. Características épocales. 2.1 Del mundo griego a la Romanidad. 2.2. La Cristiandad. 2.3 De la Ilustración a la revolución 3. Elementos constructivos. 3.1. La tradición. 3.2. El cristianismo: unificación y sentido. 3.3. La virtud y la contemplación. 3.4. La ley natural. 4. Factores destructivos. 4.1. Antecedentes intelectuales. 4. 2. La Ilustración 4.3 La revolución francesa 4.4. El liberalismo y utilitarismo. 5. Conclusión.

Resumen: Al analizar la historia occidental, se pueden identificar elementos constructivos y destructivos que han influido en el sentido del ser humano. Este trabajo examina cómo, por un lado, la tradición, el cristianismo, la virtud, la contemplación y la noción de ley natural contribuyeron a la formación de un pensamiento íntegro. Mientras que, por otro, el nominalismo, el cientificismo, el empirismo, la Ilustración, el movimiento revolucionario francés, el liberalismo y el utilitarismo promovieron la descomposición de la persona. A partir del

método cualitativo y mediante la revisión de libros, artículos de revistas y un texto clásico, se interpreta la dinámica entre los elementos mencionados. Finalmente, se concluye que, gracias a los aportes de la tradición clásica y cristiana, el hombre construyó un sentido de unidad; mientras que, desde las ideologías surgidas a partir del siglo XIV en adelante, emergieron el triunfo de la rebeldía, la idolatría de la razón y el abandono de la diada humano-divina. A pesar de ello, este estudio sostiene que la disgregación no es irreversible ya que convive con un anhelo y una tensión hacia la integridad y trascendencia, tal como se aprecia en los movimientos contrarrevolucionarios del siglo XVIII.

Palabras clave: elementos constructivos, factores destructivos, historia occidental, cristianismo, revolución francesa

Abstract: By analyzing western history, one can identify constructive and destructive elements that have influenced the sense of human being. This work examines how, on one hand, tradition, Christianity, virtue, contemplation, and the notion of natural law contributed to the formation of an integral thought. On the other hand, nominalism, scientism, empiricism, the Enlightenment, the french revolutionary movement, liberalism, and utilitarianism promoted the disintegration of the person. Using a qualitative method and reviewing books, journal articles, and a classic text, the dynamics between the mentioned elements are interpreted. Finally, it is concluded that, thanks to the contributions of classical and christian traditions, man built a sense of unity; while from the ideologies that emerged from the XIV century onwards, the triumph of rebellion, the idolatry of reason, and the abandonment of the human-divine dyad emerged. Despite this, this study argues that decomposition is not irreversible as it coexists with a longing and tension towards integrity and transcendence, as seen in the counterrevolutionary movements of the XVIII century.

Keywords: constructive elements, destructive elements, western history, christianity, french revolution

Cita sugerida: Solari Sánchez, G. (2024). Elementos constructivos y destructivos en la historia occidental. *Revista de Historia Universal*, 30, 39-67.

1. Introducción

Cuando se analizan los períodos de la historia se pueden encontrar fundamentos que explican una línea conductora que encadena los sucesos y las respuestas de los hombres. En este trabajo, se quiere demostrar que existen dos etapas marcadas en cuyas intenciones se ven elementos constructivos y destructivos del sentido del ser humano.

Por un lado, desde la antigua Grecia con el desarrollo de la *basileia*¹ helénica y la consolidación del imperio romano hasta el culmen de la Cristiandad, se observa un camino paulatino hacia la formación de un pensamiento íntegro. Se aprecia un lenguaje que se va formando con los distintos desarrollos intelectuales que enriquecieron el entendimiento de la realidad, donde la búsqueda de la verdad y el cultivo de la tradición condujeron al hombre a un sentido elevado de su existencia y a conservar la relación entre lo humano y lo Divino. Es, en este acervo histórico, donde el hombre se construye.

Por otro lado, aparece una nueva visión de la realidad, que parte de la oposición entre el realismo y el nominalismo durante el apogeo de la escolástica, donde se empieza a agrietar la integridad que se había formado en la cultura helénica-romano-cristiana. Si bien existen antecedentes en la edad antigua de movimientos que contradijeron el desarrollo intelectual antes mencionado, es, a partir del siglo XIV, donde se reconocen conceptos que socavaron la finalidad del hombre. No son simplemente ideas coetáneas que surgieron como las herejías en los primeros años del Cristianismo, sino de un abandono total a la díada humano-divina que había

1 Palabra griega que alude al imperio que se desarrolló luego de la expansión de Filipo de Macedonia y de su hijo Alejandro Magno, y que dio lugar a las monarquías helenísticas.

caracterizado la historia durante quince centurias aproximadamente. Es, en esta descomposición donde el hombre se termina destruyendo.

Se puede recrear el argumento presentado con una frase del politólogo argentino Agustín Laje (2022) quien afirma que “la tradición es tiempo inconscientemente acumulado. La revolución es tiempo conscientemente destruido” (p. 106).

Sin embargo, no es la intención de este análisis comprobar que se han aniquilado las nociones cristianas y sus precedentes. Más bien, se comparte la visión agustiniana, donde confluyen entre sí dos ciudades místicas, la celeste y la terrena, desde el inicio de los tiempos hasta su fin, que, desde el punto vista cristiano, acontecerá con la segunda venida de Cristo (Hubeňák, 2022). Así, esta convivencia explica que lo que se reconoce externamente en la historia tiene un correlato en el interior y profundidad de cada sociedad y época, y que, a pesar del supuesto triunfo de la disgregación, el anhelo de unidad permanece, tal como se evidencia en los movimientos intelectuales y contrarrevolucionarios del siglo XVIII en adelante.

Este trabajo pretenderá esclarecer esta tesis, en primer lugar, mencionando algunas características epocales que permitirán entrar en cada contexto, para luego profundizar en los elementos constructivos del período helénico-romano-cristiano y los elementos destructivos del período ilustrado-revolucionario. Dentro de cada apartado se analizarán distintos temas que estarán expresados en los subtítulos. Finalmente se concluirá con una reflexión que buscará cerrar el círculo demostrativo de este análisis histórico para responder a la cuestión de si se trata de una tragedia del triunfo del sin sentido, o de una coexistencia de

razonamientos que explican el devenir de la historia hasta nuestros tiempos.

2. Características epocales

2.1. Del mundo griego a la Romanidad

El hombre antiguo se ubicaba en una cultura cuya base era la relación con la divinidad. La figura del *pater familias* era la responsable de conservar la *hestía*, el fuego sagrado que se expandía desde cada núcleo familiar hasta la comunidad en su conjunto y que simbolizaba la presencia de los dioses y el orden natural del *kosmos*.

Para expresar las verdades que superaban a estos hombres, se recurría, como un recurso de urgencia, al lenguaje simbólico a través del mito, que no buscaba expresar un dogma o un concepto, sino aquel campo significativo de lo invisible, “del origen del cosmos, de la historia primitiva de la felicidad y la desgracia, del destino de los muertos, del juicio y la recompensa en el más allá” (Pieper, 1984, p. 18).

La vida cotidiana de estas comunidades estaba profundamente arraigada en el pacto humano-divino que se actualizaba a través del rito y cuyo origen se podía remontar a los mitos que lo manifestaban.

Para un intelectual griego como Platón, la verdad presentada en los mitos era “incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda” (Pieper, 1984, p. 19).

En este contexto se ve cómo la tradición aparece como un elemento fundamental de la cultura griega, donde el narrador del mito no era el protagonista ni su autor, sino un transmisor de un mensaje recibido sin mérito alguno (Pieper, 1984). En línea con lo

anterior, resalta la importancia de la escucha activa por parte de aquellos que buscaban contemplar estas realidades meta racionales. La expresión griega *ex akoes* (proveniente del oído) alude a esto, que, en términos cristianos, posteriormente se va a definir como la obediencia a las realidades eternas.

Con respecto al concepto de felicidad, se puede encontrar aquí, especialmente en Platón, su realización a través de la contemplación del mundo de las ideas, aquella esfera de los universales, de la justicia que todo lo ordena. Con respecto a la moral, los griegos conservaron el ideal de la *areté*, de la excelencia a través de la virtud que se alcanzaba principalmente mediante el ejercicio de la *politeia*, es decir de la ciudadanía.

Muchas de estas concepciones fueron preservadas por los romanos, como el ejercicio de la virtud, la importancia de la tradición y la profunda vitalidad y subsistencia del orden o *kosmos* a partir del designio divino. Sin embargo, ellos introducirán una novedad en su identidad expresada en la voluntad de civilizar todo el orbe, misión que se justificaba como un mandato directo del dios Júpiter y cuya supervivencia dependía del culto permanente hacia los dioses. Esta convicción, partida del mito, era escrita a través de su propia historia.

De esta manera, antes del surgimiento del cristianismo se vislumbra una cultura que pasó por la simbiosis de diversos elementos, y donde Roma, la ciudad eterna, se conformó como el paradigma de la humanidad.

2.2 La Cristiandad

Durante los primeros siglos, el cristianismo pasó por distintas etapas, conflictos y persecuciones que terminaron en la adhesión

total por parte del imperio romano a la religión católica con el edicto de Tesalónica en el año 380 d. C.

Se puede identificar un antecedente que va a influenciar en la impregnación del cristianismo, y es que la cultura en donde surgió poseía una vivencia y experiencia universal, fruto del encuentro entre la cultura griega y la política romana (Sordi, 1988, citado de Hubeňák, 1992).

La cristianización de esta sociedad helénico-romana se dio gracias a los matices que acentuaron personajes intelectuales claves durante este proceso. Tal es el caso de Saulo de Tarso, judío nacido en una ciudad de influencia helénica y conocido en el mundo cristiano como San Pablo, que logró integrar elementos judíos, griegos y romanos, para darles sentido mediante el acontecimiento de Jesucristo, especialmente a través de su resurrección, esencia de la buena nueva (Hubeňák, 1992). Como afirma Delebecque (s. f.): "El orden del discurso muestra, en efecto, el arte superior de Pablo en colocar el elemento cristiano sobre el elemento pagano, para después fundir uno en el otro" (Citado de Hubeňák, 1992, p. 160).

Luego de la muerte de Pablo, la población experimentaba apetencias espirituales que las corrientes intelectuales de la época, como el estoicismo y el neoplatonismo, no lograban satisfacer, ya que podían diagnosticar los padecimientos del alma, pero no los solucionaban (Hubeňák, 1992). Esto promovió el avance de la religión cristiana que, además, comenzaba a ser atractiva para las clases dirigentes romanas. A raíz de las persecuciones, intelectuales cristianos comenzaron a defender sus creencias y a subsanar los errores de las acusaciones en su contra principalmente a través de las *Apologías*, que eran dirigidas al Emperador y al Senado.

Fruto de esta batalla cultural, es que el cristianismo termina victorioso, como se distingue en el debate entre Símaco y Ambrosio (Boch de Boldrini, 2016), en las conversiones de distintas autoridades romanas y en el traspaso de la cultura helénico-romana a la cristiana.

Posteriormente a esto, se pueden mencionar algunas características del pensamiento que fueron moldeándose en los años venideros, como la consolidación de la creencia y dependencia en la ley natural y la ley divina; la visión escatológica de la realidad; el sentido metafísico y racional desarrollado por la escolástica; el objeto de la felicidad atribuido a la unión íntima con Dios; la esperanza en la beatitud eterna; y la creencia en una verdad eficaz, dogmática y sistemática. Así, el hombre comprendía que era conducido en la historia por su Creador, no por arte de magia, sino por su benevolencia infinita.

2.3. De la Ilustración a la revolución

En este apartado, se mencionarán algunos aspectos que se desarrollarán más adelante en la sección de elementos destructivos, con el fin de contextualizarlos.

En el siglo XIV, se despierta un interés muy particular por la ciencia y lo empírico. Aquello que se puede demostrar a través de los sentidos y de la comprobación científica, toma peso en lo que el hombre consideraba como verdadero.

Un antecedente de esto es la oposición que hace la corriente nominalista de Guillermo de Ockham frente al realismo de Tomás de Aquino, donde los principios universales se comienzan a concebir como simples convenciones entre los hombres. De este

modo, se va esbozando un carácter anti providencial que va a demarcar el futuro intelectual de las siguientes épocas.

Lo material, el predominio del *más acá*, en contraposición al *más allá*, lleva a desarrollar un pensamiento centrado en lo cognoscible y comprobable. La Ilustración va a ser un período que expresa, en su mayor apogeo, la idolatría a la razón (Fernández y Soto, 2012). Se consideraba que el hombre solo podía iluminarse a través de su desarrollo racional y Dios comienza a ser apartado de la ecuación, considerado ya no como un requisito para la subsistencia ni como el Señor de la historia, sino como un arquitecto que había sido útil para crear al ser humano, pero que no se involucra en su devenir histórico.

Otro aspecto por resaltar es la concepción de que la felicidad, para algunos de los ilustrados, radicaba en poder encontrar ese estado de perfección aquí en la ciudad terrenal a través de la búsqueda de libertad, bienestar y placer (Fernández y Soto, 2012), lo que va a ser orientado más adelante hacia la utilidad por el utilitarismo. En la cultura, se enraiza el progreso material y la esperanza futura recae principalmente en su desarrollo. Tiempo después, este ideal será tatuado en el pensamiento del hombre moderno mediante el lema de la revolución francesa de igualdad, libertad y fraternidad, el cual será defendido frente a aquellos que se opongan a esta convicción.

Se puede sostener que esta época, utilizando un lenguaje similar al de Pieper (1984), está invadida por mitos, entendidos no en sentido estricto, que contenían supuestos ajenos a la realidad y que pretendían justificar el actuar aniquilador de los revolucionarios imbuidos por la ideología ilustrada.

En consecuencia, los deberes y obligaciones, como la conservación de la tradición, la moral natural, el respeto por la ley natural y

divina, van a ser desterrados por una libertad negativa que buscaba endiosar los derechos del hombre hasta el punto de aniquilarlo.

Habiendo resumido las principales características de las distintas épocas, se planteará los elementos del devenir helénico-romano-cristiano que construyeron al ser humano y posteriormente aquellos elementos de la Ilustración y revolución que generaron esta ruptura e incertidumbre en el alma del hombre.

3. Elementos constructivos

3.1. La tradición

Uno de los elementos principales en la formación histórica del proceso helénico-romano-cristiano y en la construcción identitaria del hombre fue la tradición, donde lo que se aceptaba como verdad se recibía por testimonio de otro (Pieper, 1984). Así, la tradición implicaba el testimonio y el testimonio generaba tradición. Las culturas buscaron permanecer en el tiempo a través de este anclaje que va a ir encontrando su sentido a lo largo de la historia, empezando por composiciones fragmentadas que luego van a sistematizarse hasta llegar a su culmen en el pensamiento cristiano. La tradición construyó una identidad inmutable en el ser humano tal como se expresa en los pueblos mencionados.

Asimismo, la tradición no solamente se concebía como un simple dar y recibir a lo largo de las poblaciones sucesivas, sino como una condición necesaria para la subsistencia física, mental y espiritual de la sociedad. Una expresión de lo anterior se puede ver en el pensamiento de Marco Tulio Cicerón, cuyos postulados reafirman este carácter necesario de la tradición reflejado en el cuidado de las costumbres y en el esfuerzo acumulado de sucesivas generaciones.

En línea con lo anterior, se puede observar también otro elemento que es la interpretación de lo antiguo en clave de verdad presente y presencial. Esto emerge en la evangelización y debate intelectual de personajes como Saulo de Tarso, Justino de Neplusa y Orígenes de Alejandría.

De esta manera, la tradición se convirtió, para Saulo de Tarso, en una herramienta que logró incorporar elementos de Zenón, de la física estoica, de Epiménides, de Aratos y de Hesíodo, como se puede leer en su discurso magistral a los atenienses en el Areópago de Atenas (Hubeňák, 1992).

En Justino de Neplusa, que él mismo afirma haber interactuado con todas las doctrinas para finalmente decir que la verdadera era la de los cristianos (Hubeňák, 1992), se hace patente el signo de cómo la tradición puede formar y construir la identidad del hombre, sin caer en el exceso del totalitarismo tradicional que podemos reconocer en la cultura romana.

Es probable que, sin la herencia recibida por estos personajes, ya fuera por crianza o por aprendizajes intelectuales de la época, la conciliación de las ideas helénico-romanas y judías con la cultura en la que se desarrollaron hubiera sido lejana, y el cristianismo no habría calado en los apetitos espirituales de la época.

3.2. El cristianismo: unificación y sentido

En el caso de Roma, la visión de eternidad y del *más allá* contribuyó a que el cristianismo encuentre una similitud para insertar a Cristo en sus vidas. Se terminó traspasando la obediencia a Roma, a la obediencia a Cristo y a su Iglesia. Un signo de esto es la renuncia del título de *Pontifex Maximus* por parte del Emperador Graciano. Esto disolvió el pacto de Roma con sus

dioses y, así, los romanos se adhirieron al verdadero pacto con Dios a través del Cristianismo (Hubeňák, 1998).

En esta época, resalta el Obispo Ambrosio, personaje de la historia cristiana, cuyo discípulo fue Agustín de Hipona. Es importante encontrar en él sus esfuerzos y su posterior triunfo en asociar la continuidad del imperio romano con su adherencia a la religión cristiana y su rechazo al paganismo y al culto a los dioses falsos (Boch de Boldrini, 2016).

De igual manera, si se examina el aporte de Justino de Neplusa, se detecta una cátedra innovadora, ya que logró unificar e interpretar el pensamiento que, hasta esa época, había caracterizado al mundo occidental desde una visión cristocéntrica (Hubeňák, 1992). Esto lo va a formular con sus dos ideas que cohesionaron la buena nueva con la filosofía griega: la continuidad del pensamiento y el *logos* seminal.

Justino buscó ilustrar cómo el Cristianismo podía condensar y dar sentido al pensamiento desarrollado por los griegos. De esta manera, va a explicar la continuidad del pensamiento con el argumento de que si los profetas y Moisés eran anteriores a Platón y a los filósofos griegos, el origen espiritual de ambos debía ser el mismo (Hubeňák, 1992). Además, va a decir que Sócrates, Heráclito y los demás intelectuales antiguos participaban, de una manera oscurecida, de la verdad que se estaba manifestando a los hombres y que se terminó de revelar por completo en Jesucristo. Al reconocer en Jesús al Verbo Eterno, *logos* inicial que los griegos entendieron parcialmente, puede decir con claridad que la verdad es propiedad de los cristianos.

Otro personaje por resaltar es Orígenes de Alejandría, perteneciente a la escuela de la misma ciudad que se caracterizó por integrar el pensamiento clásico con el cristiano (Hubeňák,

1992). Orígenes pudo aplicar herramientas del mundo antiguo para comprender las realidades cristianas. Este elemento aglutinador es clave para entender el triunfo cultural del Cristianismo en las épocas posteriores. Orígenes aprendió de los griegos el método alegórico y lo aplicó a las escrituras judías, para descifrar los escritos antiguos desde la encarnación del Hijo de Dios. También va a elevar a un sentido más teológico la postura de la continuidad de pensamiento de Justino, afirmando que los profetas tuvieron conocimientos más sublimes, y que, junto con Moisés, sembraron las verdades que luego fueron cosechadas por los apóstoles.

La influencia de Saulo de Tarso, Ambrosio, Justino de Neplusa y Orígenes va a decantar en el hecho histórico que mencionamos en la sección de características epocales, que es la promulgación del cristianismo como religión oficial del imperio romano, y es, a partir de allí, donde la cultura comienza a convertirse en predominantemente cristiana.

Una comprobación de lo anterior y de su permanencia es el establecimiento y consolidación en la política de los regímenes monárquicos. Se entendía que la Monarquía era el sistema de gobierno más acorde a la jerarquía divina, donde el *rex* (rey) era ungido por Dios para servir a los hombres. Este gobierno no hubiera podido subsistir a lo largo del tiempo sin el elemento constructor del cristianismo.

Realmente la intelectualidad cristiana logró calar en las profundidades y cuestionamientos de los hombres de este tiempo, y se evidenció una superioridad y fondo casi inobjetable frente a las tradiciones antiguas.

En palabras de Jaeger (1965): “el cristianismo, usando esta cultura internacional como base, se convirtió ahora en la nueva 'paideia'

cuya fuente era el Logos divino, la palabra que había creado el mundo” (citado de Hubeñák, 1992, p. 171).

3.3. La virtud y la contemplación

En los Trabajos y los Días de Hesíodo se contempla la importancia de la virtud como un elemento constructivo de la plenitud del hombre en las siguientes palabras:

¡Te haré excelentes advertencias, insensatísimo Perses! Fácil es abismarse en la maldad, porque la vía que conduce a ella es corta y está cerca de nosotros; en cambio, para ejercitar la virtud los mismos Dioses han sudado; porque la vía es larga, ardua y al principio está llena de dificultades (Biblioteca Virtual Universal, 2010, p. 5).

Este acto filosófico no sería posible sin la contemplación, otro elemento que hizo palpable la percepción de las realidades eternas en el hombre. El misterio no estaba totalmente oculto, solo que era necesario postrarse y escucharlo. En Platón se puede ver este abordaje, donde el hombre se asombra del mensaje recibido, el tiempo y el espacio trascienden, y se va revelando la verdad de manera gradual hasta llegar a una sistematización expresada en los intelectuales cristianos mencionados anteriormente.

La contemplación es elevada por San Agustín quien va a aportar un elemento constructivo a partir de la interpretación del orden natural. Para Agustín de Hipona, el orden era la disposición que asignaba las cosas y la ley era lo que expresaba ese orden, para así tener, como consecuencia, la paz. A partir de esto, la sociedad pudo construir su política y la capacidad de influir en la realidad según los planes de Dios, quien regulaba los Imperios e inspiraba la ley. De este modo, el hombre se encontraba en un mundo que cobraba sentido por su interacción con la eternidad.

Algo característico de estos elementos era su arraigo natural. La contemplación y la virtud, por ejemplo, respondían al anhelo natural del hombre por lo eterno, lo Divino y lo misterioso, aquello que impactaba su vida sin saber realmente por qué lo merecía.

Adicionalmente, la virtud va a encontrarse como un elemento interpretativo y alimentador de la doctrina cristiana cuando, en el apogeo de la Cristiandad, Tomás de Aquino y los exponentes de la escolástica, van a interpretar las verdades cristianas a la luz de Aristóteles. Este proceso se puede asociar a un pensamiento que integra lo Divino y donde la fe y la razón se armonizan, a diferencia del racionalismo posterior que va a más bien disgregarse de lo Divino.

3.4. La ley natural

El devenir de la idea de la ley natural se puede rastrear desde los estoicos. El estoicismo va a proclamar que existe una ley natural, ordenadora de toda la realidad, de la cual los hombres deben beber como fundamento moral para desarrollarse y actuar con rectitud. Tal principio estaba asociado a la idea del *logos* divino.

En un momento posterior, Marco Tulio Cicerón, desde la óptica y aplicación del mundo romano, va a confirmar esta idea afirmando que la razón eterna está inserta en la naturaleza y orienta al hombre hacia el Bien. Cabe resaltar que Agustín de Hipona va a ser influenciado tanto por Platón como por Cicerón para llegar al entendimiento del orden natural explicado líneas arriba.

De esta manera, la ley natural lograba sincronizar al hombre con lo Divino y era considerada en las legislaciones para que no se contradigan los postulados eternos.

Este elemento no solo marcó la cultura de las épocas helénico-romano-cristianas, sino todo el desarrollo del derecho que iba a regir las sociedades posteriores, influenciadas principalmente por el derecho romano.

Más adelante, este aspecto es ahondado en las ideas de Tomás de Aquino quien va a manifestar, en consecuencia, la dependencia de la ley humana a la natural y la instauración de la idea del bien común. Santo Tomás va a partir de la sociabilidad natural del hombre para explicar que el bien de cada persona no se contradice con el bien de todos, sino que se alcanza y se incentiva dentro del bien común. Este elemento va a ser desintegrado por el pensamiento liberal característico de las épocas posteriores.

La noción de la ley natural va a permanecer como una oposición a la idea de la convención social como instaladora de leyes. La presencia del fundamento de las leyes humanas en sintonía con la ley natural se va a mantener hasta el declive de la cultura cristiana a partir del siglo XIV.

4. Factores destructivos

4.1. Antecedentes intelectuales

Existen ciertos antecedentes intelectuales que influenciaron en los elementos que se desarrollarán en esta sección.

Por un lado, los cirenaicos, en oposición a las ideas de Platón, afirmaban que no había principios universales. Además, consideraban que la finalidad de los actos humanos estaba determinada por el placer, posición semejante a las ideas utilitaristas posteriores como las de Jeremy Bentham. Un postulado complementario a este es el de los epicúreos, quienes rechazaban la idea de la ley natural, en contraposición a las posturas estoicas,

y sostenían que la sociedad tenía su base en la convención. Esto se asimila al nominalismo posterior de Guillermo de Ockham.

Por otro lado, en el pensamiento de los cínicos existía la idea de concebir al hombre como un ser que debía desarrollarse con una libertad exenta de conciertos sociales. Este pensamiento es análogo al del ilustrado Rousseau, quien negaba la sociabilidad natural del hombre y, con el argumento de la bondad original, afirmaba que no es el pecado lo que lo corrompe, sino la sociedad (Fernández y Soto, 2012).

Un antecedente más reciente es el apogeo del científicismo y el empirismo, que comienza en el siglo XIV. Junto con el nominalismo, son el punto de partida para la escisión del pensamiento y la influencia cultural cristiana en la sociedad. Para el científicismo, solo lo demostrable era verdadero (Pieper, 1984), y esta noción de lo real comienza a desmoronar las bases cristianas de la cultura. Se comienza a postular un racionalismo sin Dios y opuesto a la fe que consideraba la razón como fuente de toda certeza, tal como lo sostiene luego la Ilustración (Fernández y Soto, 2012).

Cabe destacar la brillante crítica de Pieper (1984) hacia el científicismo, que demuestra cómo a través de una parábola como la del buen samaritano, se puede mostrar una verdad, como es la misericordia y la compasión, sin necesidad del recurso científico.

Con el empirismo, la verdad fue apropiada por una de sus formas de expresión y se desterraron las demás. Se formó un nuevo idioma distinto al clásico-cristiano, que desterró la idea de lo religioso y de la Providencia y que gradualmente fue destruyendo la cultura que había formado al hombre.

4.2. La Ilustración

Una de las ideas principales en el pensamiento ilustrado es la de la *tabla rasa* de John Locke. Esta refiere a la noción de que el hombre nace como una tabla vacía y comienza a adoptar el conocimiento. En línea con lo anterior, es claro el paso del elemento constructivo de la ley natural a la artificialidad de la ley por convención, donde se aprecia una separación entre la ley humana y Divina. Se torna innecesario el pacto con lo Divino, ya que es el hombre quien todo lo puede. Lo humano se convierte en lo Divino y la ley humana deja de coincidir con la ley natural. Se encuentra una influencia posterior de esto, por ejemplo, en la revolución francesa que buscó erradicar cualquier indicio de la tradición cristiana.

Otro elemento presente en este período fue el de la mera búsqueda de bienes físicos. La idea del Bien como universal y fin de la felicidad humana vacía su contenido eterno y se rellena con una visión racionalista, donde el beneficio del hombre se asocia al progreso, especialmente en el ámbito material y hedonista (Fernández y Soto, 2012).

Durante el periodo ilustrado, no solamente existieron elementos destructivos en sí mismos, sino también contradictorios. Locke, por ejemplo, afirma y niega que la existencia de Dios puede ser probada por la conciencia, y luego estipula que, en realidad, la ley natural es accesible solo para algunos capacitados en lo moral y en lo intelectual. Otra contradicción evidente es la exaltación de la tolerancia de los ilustrados por un lado, pero el rechazo a la religión cristiana por otro (Fernández y Soto, 2012).

Adicionalmente, se comienzan a difundir verdades parciales que van a contribuir con el derrocamiento de la cultura cristiana. Tal es el caso del pensamiento de Montesquieu, más cercano a Cicerón

y al Cristianismo, pero que apoya la división entre la ley divina y la ley humana, desterrando a la religión y poniendo a la razón como ley universal y base del derecho (Fernández y Soto, 2012).

Otro pensador, que se puede calificar como romántico, es Rousseau, cuyo impacto negativo en la cultura va a ser más evidente. Él afirma que el hombre posee un estado de bondad original, y por tanto es la sociedad quien lo termina corrompiendo, lo cual es contrario, como se explicó líneas más arriba, a la idea del pecado original (Fernández y Soto, 2012). El factor que Rousseau considera como perpetrador de esta perversión es la existencia de la propiedad privada y por tanto es necesario instalar un nuevo dios, un estado soberano nacido de la omnipotencia del pueblo que pueda ordenar sus intereses y donde sea posible justificar cualquier atrocidad para evitar su derrumbamiento. Es evidente la influencia de esta legitimación en el estado del terror de Robespierre durante la revolución francesa y en el genocidio de la Vendée, que se detallará más adelante.

Se puede concluir este apartado comparando a los ilustrados con el ejemplo de Platón referido por Pieper (1984) acerca del “alma de los libertinos”, quienes son como un “tonel agujereado” donde cualquier indicio de sentido está condenado al vacío (p. 27). La libertad se torna así en una herramienta mecánica para conseguir lo que se desea, y la idea del bien y del mal deja de ser un precepto divino, para convertirse en una convención social, tal como afirmaba Voltaire (Fernández y Soto, 2012). De esta manera, la búsqueda del Bien se termina asociando con el placer.

Partiendo del enfoque de continuidad de Orígenes, explicado por Hubeňák (1992) y presentado en líneas anteriores, se puede deducir que los ilustrados incendiaron las semillas del Verbo, dándole a los hombres un recurso infructífero.

4.3. La revolución francesa

Durante la era de la Cristiandad, la ambición del hombre generó un rechazo al sentido construido y se implantaron deseos de conquista por parte de las autoridades que funcionaron, en algunos casos, más como caudillos militares que como reyes al servicio del pueblo. Esta perversión del régimen monárquico fue una de las causas de la reacción revolucionaria en Francia y de la posterior instauración de la república.

Sin embargo, a esto también se le debe sumar el dogmatismo anti religioso y contrario al orden natural que se manifestó en la revolución francesa. Puede ponerse como ejemplo de esto a la Constitución Civil del Clero, que buscaba que el Estado se apropiara de la Iglesia, y también a las medidas despiadadas como el encarcelamiento y expulsión de religiosas en los hospitales dirigidos por la Iglesia Católica, sin buscar sus reemplazos (Lépori de Pithod, 1989).

En la revolución francesa, que contuvo algunos reclamos legítimos como el voto por cabeza por ejemplo, se buscó instalar un régimen ideológico y autoritario. No se observa un intento de cambio gradual y conversacional sino de un aniquilamiento de lo que anteriormente existía.

Los elementos destructivos que se han tratado de esbozar van a encontrar aquí no solamente una muestra en el mundo de las ideas sino también en el mundo real. Los revolucionarios defendían el poder salvífico del Estado y condenaban a la Iglesia. Es así como, al haber sido asumido todo por el Estado, incluyendo la gestión de las propiedades eclesiales, hospitales, ayudas domiciliarias y sostén de los más desfavorecidos, se ocasionaron las consecuencias nefastas de este intento de reconstrucción (Lépori de Pithod, 1989).

Lépori de Pithod (1989) nos narra con respecto a este periodo, como la caridad eclesiástica fue sustituida por un plan de asistencia pública. En consecuencia, los hospitales se llenaron de enfermos, producto también de un aumento de las guerras y las nuevas enfermedades venéreas, fruto del declive moral y libertinaje difundido en la cultura. Además, los pobres, los mendigos y vagabundos incrementaron debido a la crisis económica que se agravó con la revolución, llegando al punto de tener que exiliar a algunos vagabundos a la isla de Madagascar y hacinar a otros en una especie de asilos o depósitos junto con las personas de escasos recursos.

De esta manera, hubo una oposición entre lo que se divulgaba sobre la igualdad y la fraternidad y la realidad que vivían los pobladores. Para ejemplificar esto, se tiene como un dato impactante que en Marsella se pasó de tener 555 niños huérfanos a solo 12 en un solo año debido a la precariedad y a la falta de efectividad de los supuestos planes de asistencia pública (Lépori de Pithod, 1989).

Otra situación que ilustra esto, fue la perversión del sistema de nodrizas donde, en algunos casos, se tuvo que sustituir la leche materna por leche animal para alimentar a los niños (Lépori de Pithod, 1989).

Así, el peor fracaso de la Revolución fue que sus “buenas intenciones” no se concretaron (Forrest, 1987, citado de Lépori de Pithod, 1989, p. 168), y ante los efectos desastrosos primó la ideología racionalista que buscó forzar la realidad a través de decretos que no se tradujeron en resultados.

En el pensamiento intelectual de la revolución, también existieron ciertas contradicciones. Por un lado, hubo un rechazo al poder absoluto de la monarquía, pero, por otro, una exaltación del

absolutismo de la soberanía rousseauniana que va a llegar a su plenitud en el imperio napoleónico. Otra contradicción se aprecia entre la extensión de la superioridad de los derechos del hombre y el aniquilamiento de aquellos que no estaban de acuerdo con las ideas revolucionarias. Un ejemplo en el aspecto económico de este último punto es cómo el derecho a la propiedad fue influenciado por el manejo del Estado y su criterio arbitrario e inefectivo (Lépori de Pithod, 1989).

“La Revolución hecha en nombre de la igualdad ha enriquecido a los ricos y empobrecido a los pobres” (Sédillot, 1987; Citado de Lépori de Pithod, 1989, p. 173) lo cual grafica crudamente la debacle económica y social de la revolución francesa. Tal crisis se aprecia si se compara a Inglaterra y Francia, donde este último país no se pudo recuperar, en términos absolutos, hasta en 35 años después (Lépori de Pithod, 1989).

A pesar de todo lo escrito, si se tuviera que narrar un hecho que muestre, de la manera más cruel, el elemento aciago de la revolución francesa habría que puntualizar el genocidio de la Vendée. Este pueblo, que si bien estuvo de acuerdo, al principio, con algunas medidas de la revolución, comenzó a manifestar su descontento a partir de la Constitución Civil del Clero, del cierre de las parroquias y de la leva obligatoria que formaba parte del deber militar para todos los ciudadanos como apoyo a la causa revolucionaria (Lépori de Pithod, 1989).

Ante la consecuente insurrección de la Vendée, que podría justificarse incluso desde los mismos postulados de la revolución y de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, comienza a planificarse y llevarse a cabo, con un deseo de avidez, un real exterminio de este pueblo cristiano, con los más crueles arrebatos y sin ningún tipo de distinción, sea para mujeres,

ancianos, niños o enfermos. Los revolucionarios llegaron a considerar a este pueblo como una “raza maldita” que no debía reproducirse y lo juzgaron como “ideológicamente irrecuperable” (Sécher, 1986; Citado de Lépori de Pithod, 1989, p. 185).

El acontecimiento de la revolución francesa ha sido provisto, hasta la actualidad, de una propaganda política y pedagógica en la que abundan la “manipulación ideológica” y la mentira (Chaunu, 1984; citado de Lépori de Pithod, 1989, p. 156). Este hecho es clave para entender por qué existe hoy en día una apariencia de construcción cuando en realidad los elementos destructivos mencionados han acabado con la noción de sentido del hombre.

De esta manera, al alejarse de lo Eterno, el hombre se comenzó a contentar con lo sensible o sensacional y con la invención, para explicar una realidad que no le pertenecía. Al intentar forzar la verdad para su beneficio, tuvo que necesariamente destruirla para reiniciarla. Para los revolucionarios, no solamente se tenía que derrocar el régimen monárquico, sino alterar y desintegrar la noción de un Dios providente y de la autoridad humana como espejo de la divina. Se ve claramente una intención arrasadora que buscó replantear y socavar los cimientos de la civilización occidental. Esto tuvo como consecuencia la derrota del rey y el endiosamiento del hombre, quien desde ese momento pretende evidenciar que es capaz de tomar las riendas de todo. Asimismo, se observa una ruptura con la época anterior y un triunfo de la desobediencia, en contraposición con la actitud de la escucha (*ex akoes*) (Pieper, 1984). Luego de haberse instaurado una cultura marcada por la virtud, se comenzó a rebelar el pensamiento para instaurar un mundo cargado de *hybris*, es decir, de orgullo.

4.4. El liberalismo y el utilitarismo

Cuando se analizan las corrientes concomitantes a la revolución francesa, se pueden describir otros elementos que pueden considerarse como destructivos para la cultura de su momento. Tal es el caso del liberalismo. Este trajo como consecuencia la segregación de la fe hacia el ámbito privado.

Además, en contraposición a la idea del bien común, se superpuso la noción del bien individual y se transformó su contenido metafísico a uno utilitarista y material, tal como se puede apreciar en la postura de la justicia comercial de Adam Smith.

El liberalismo utilitarista terminó siendo una respuesta frente a los ilustrados y una corriente que negó el derecho natural y puso énfasis en el bienestar, entendido como *confort*. Es interesante considerar aquí a John Stuart Mill como un personaje parecido a Montesquieu, ya que parece acercarse a la concepción antigua pero no deja de expresar una ruptura con lo Divino.

Cabe resaltar también otro hecho importante y donde existe una subversión de un elemento de raíz en la cultura helénica-romano-cristiana, que es el de la familia. Con la revolución industrial, las normas y esquemas de producción ocasionaron que las familias extensas pasen a ser familias más nucleares y también se observó una dispersión, ya que miembros de la misma familia tuvieron que separarse para poder atender a los trabajos que fueron surgiendo en las ciudades. Este hecho está en sintonía de alguna manera con la idea individualista del liberalismo, y con la consecuente búsqueda de bienestar. Si el individuo podía ser su propio artífice, ya no necesitaba de otros para madurar. La familia se convirtió en un impedimento, tal como ocurre en la actualidad de una manera más marcada y consecuente.

A partir de estos pensamientos, en conjunto con los cambios tecnológicos, surgió un espíritu competitivo que, frente a la ausencia de los valores cristianos, fue una de las causas que desencadenaron las guerras mundiales del siglo XX. Esto es un ejemplo de la contradicción llevada a su máximo apogeo, en conjunto con la guerra de la Vendée anteriormente explicada, donde se muestra una oposición entre la idea de igualdad y de libertad. Esto va a conducir hacia otras ideologías que no se detallarán en este trabajo, como el marxismo, el leninismo y el maoísmo, que son características del siglo XX.

5. Conclusión

A partir de todo lo anterior, se puede manifestar que desde el pensamiento clásico hasta la Romanidad, gracias al aporte mítico, se comenzó a condensar una identidad en el ser humano que luego alcanzó su plenitud con el Cristianismo. Sin embargo, a raíz de las corrientes racionalistas, el pensamiento ilustrado y los movimientos revolucionarios del siglo XVIII se buscó disgregar esta identidad con nuevos mitos artificiales que intentaron justificar su actuar. Se distingue con claridad el triunfo de la rebeldía y de dos comportamientos que pueden expresarse con las palabras griegas *menis* e *hybris* que aluden al triunfo de la cólera y del orgullo respectivamente.

Lo que diferenció al paso de la Romanidad a la Cristiandad del proceso revolucionario e ilustrado fue el desarrollo de un materialismo radical (Fernández y Soto, 2012) como elemento destructivo de la noción de lo Divino. En el primer proceso hubo apetitos espirituales que en el segundo fueron rebajados por el empirismo, el científicismo y por la idolatría de la razón y del intelecto.

Ante esto se puede analizar si los procesos históricos examinados en este trabajo se amalgaman en una especie de mecánica circular donde existen contraposiciones entre una cultura y otra, y que terminan en un resultado que necesariamente es mejor que el anterior; o si, más bien, el desarrollo ideológico, con su concentración y formación, ha oscurecido la cultura y el sentido del ser humano en su conjunto.

Si el análisis solo se circunscribe a los procesos históricos se puede ser partidario de la primera hipótesis, donde todas las fases se equipararían y tendrían un destino premeditado. Sin embargo, este racionalismo pierde la gravedad de la visión natural de la realidad y el sentido de la libertad en el hombre.

Por ello, la intención de este trabajo ha sido mostrar cómo los elementos constructivos de la tradición, el cristianismo como unificación y sentido, la virtud y la contemplación, y la noción de la ley natural formaron un pensamiento íntegro e insondable, mientras que los elementos destructivos expresados en el nominalismo, el cientificismo y empirismo, la Ilustración, el movimiento revolucionario francés, el liberalismo y el utilitarismo debilitaron el sentido del hombre. Esto último se concretó en los desastres culturales, sociales y económicos como la debacle francesa, el genocidio de la Vendée y las guerras mundiales.

A pesar de esto, tomando en cuenta la visión agustiniana mencionada en la introducción (Hubeňák, 2022), se puede declarar que la destrucción no es irreversible, ya que la historia ha demostrado que existen hombres que se han contrapuesto a las anatemas culturales que han acontecido.

Se puede tomar el caso de los contrarrevolucionarios como De Maistre, quien va a refutar la idea de Rousseau diciendo que el hombre no puede confiar enteramente en su razón porque está

corrompido. También sugerir a De Bonald, quien, magistralmente, también va a oponerse a este ilustrado, afirmando que es la sociedad la que hace al hombre, ensalzando la idea de la sociabilidad natural. Asimismo, mencionar a Edmund Burke, desde el pensamiento conservador, quien va a resaltar el poder de la tradición como un ente ordenador y una experiencia acumulada, donde el cambio puede aparecer, pero de manera gradual y donde el ateísmo y el deísmo (la idea de un Dios arquitecto que no se involucra con el devenir del hombre) contradicen el anhelo natural por lo Divino. Desde el mundo hispano, proponer a Juan Donoso Cortés, quien afirmaba que todo lo nuevo en materia de moral y religión era falso y peligroso. Finalmente, como un oasis en el pensamiento liberal, evocar a los liberales católicos que promovieron el constitucionalismo como garantía de que el hombre pueda realizar el ideal que Dios le suscitaba.

De esta manera, siempre coexistirá aquella ciudad celeste o constructiva con la terrena y destructiva (Hubeňák, 2022), como se puede apreciar en estas contra propuestas durante la modernidad. Es falso y absurdo creer que lo nuevo es necesariamente algo mejor, ya que la revolución francesa, sus consecuencias y las guerras mundiales son prueba de ello. Quien pueda conocer la historia puede decidir, utilizando su preciada libertad, de qué lado se mantiene. Tal vez una pista la pueda brindar el mismo San Agustín, quien en una carta al pagano Volusiano le dice que “la fe abre la puerta al entendimiento, mientras que la incredulidad la cierra” (Agustín de Hipona, s. f., citado en Boch de Boldrini, 2021). No es de extrañar entonces que, aquellos que estén del lado del Cristianismo y su influencia histórica, vivan las contradicciones que se presentan en la historia, ya que es parte de su compromiso interior al seguir a

Jesús de Nazareth, quien sufrió en carne propia esta destrucción del sentido humano.

Referencias bibliográficas

- Biblioteca Virtual Universal. (2010). *Trabajos y días. Hesíodo*. Editorial del Cardo.
<https://www.biblioteca.org.ar/libros/158342.pdf>
- Boch de Boldrini, V. E. (2016). Disquisiciones políticas y religiosas en tiempos de Valentiniano II: el debate entre Símaco y Ambrosio de Milán. *Limes: Revista de Estudios Clásicos*, (27), 211-236.
- Boch de Boldrini, V. E. (2021). Rufius Antonius Agrypinius Volusianus, Procónsul de África: Entre la Incertidumbre y el Cambio. En F. J. Gómez Espelosín y J. Gómez de Caso Zuriaga (Eds.), *Historia sin fronteras. En torno a las raíces de Europa. Estudios en honor del profesor Luis A. García Moreno* (pp.143-165). Monografías de Gahia.
- Fernández, J. L. y Soto, M. J. (2012). *Historia de la Filosofía Moderna*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Hubeňák, F. (1992). Encuentro del Cristianismo con la Cultura Clásica. *Polis. Revista de Ideas y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica*, (4), 157-171.
<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/3130>
- Hubeňák, F. (1998). El emperador Graciano en el pasaje de la romanidad a la cristiandad. *Stylos*, (8), 129-164. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/3153/1/emperador-graciano-pasaje-cristiandad.pdf>
- Hubeňák, F. (2022). Agustín de Hipona en clave histórica. *Revista de Historia Universal*, (24), 45-114.
- Laje, A. (2022). *La Batalla Cultural. Reflexiones Críticas para una Nueva Derecha*. HarperCollins México.

Lépori de Pithod, M. E. (1989). Nuevas Perspectivas sobre la Revolución Francesa.
Revista de Historia Universal, (2), 155-189.

Pieper, J. (1984). *Sobre los Mitos Platónicos*. Editorial Herder.

Simón Stock y la isla de los santos

Simon Stock and the island of saints

María Elena Cuervo¹

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza, Argentina

<https://orcid.org/0000-0003-1822-7871>
elenitacuervo@gmail.com

Sumario: 1. Introducción. 2. La infancia espiritual de Simón Stock. 3. El primer milagro de San Simón y su posible interpretación. 4. La profecía de Nuestra Señora realizada en la vocación de Simón. 5. Conclusiones.

Resumen: El presente estudio se propone mostrar no la novedad sobre San Simón Stock, sino su antigüedad en una fuente bibliográfica. Se usará como fuente exclusiva el libro de Peter Magennis y su particular aporte e iluminación sobre la vida del

¹ María Elena Cuervo es Magíster en Literaturas en Lengua Inglesa (Orientación Siglo XX). Profesora en Lengua y Cultura inglesas, Licenciada en Filología Inglesa (Orientación Literaria). Profesora Adjunta en Literatura Británica en el Departamento de Inglés de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Profesora Adjunta en Literatura Anglófona. Profesora de “Literatura Moderna Inglesa” para la Maestría en Humanidades de la Universidad Católica de San Pablo, Perú. Fue Profesora Colaboradora en la Diplomatura Universitaria en “Lectura y Comprensión de las Obras de William Shakespeare” de la Universidad de Mendoza durante el año 2023. Miembro del Comité Asesor de Cátedra Libre y Mundo Antiguo CALIMA. Ha sido miembro de numerosos tribunales para evaluar clases públicas y la capacitación docente universitaria de profesores adscriptos. Dirige tesis de Licenciatura y de Postgrado. Miembro del Programa Continuo de Investigación y Difusión de la Literatura en Inglés desde octubre 2024..

santo. En 1920, en el Monasterio Carmelita de Nueva York, el Prior General de la Orden, escribe *The Life of Saint Simon Stock*. Su obra descubre datos del santo y de su contexto y rearma los orígenes de la Orden Carmelita en Occidente. En las siguientes páginas se intentarán estudiar los puntos fundamentales de la obra de Magennis, y cómo esta obra saca a la luz aspectos olvidados, u ocultados, de la historia, cultura y piedad de Inglaterra.

Palabras clave: San Simón Stock, Orden del Carmelo, Inglaterra, Peter Magennis

Abstract:The following article aims at showing not the news about Saint Simon Stock, rather its antiquity. The book by Peter Magennis will be used as the exclusive source, with its particular contribution and illumination on the life of the saint. In 1920, in the Carmelite Monastery of New York, the Prior General of the Order wrote *The Life of Saint Simon Stock*. His work reveals information about the saint and his context and reconstructs the origins of the Carmelite Order in the West. In the following pages, the fundamental points of Magennis work will be studied, and how this work brings to light forgotten or hidden aspects of the history, culture and piety of England.

Key Words: Simon Stock, Carmelite Order, England, Peter Magennis

Cita sugerida: Cuervo, M. E. (2024). Simón Stock y la isla de los santos. *Revista de Historia Univesal*, (30), 69-91.

1. Introducción

Resulta difícil explicar el porqué del olvido los novecientos años de catolicismo de Inglaterra. Entrar en el mundo inglés es complejo. Inglaterra fue llamada la “isla de los santos”. En sus principios, en su formación, gozó de una cristiandad muy alta, con una vida de un catolicismo muy profundo hasta la crisis que llevó a separar Inglaterra de la Iglesia. Enrique VIII separa esa

cris­tian­dad, la Isla de los Santos, de la Iglesia de Roma, usando como argumento la doctrina protestante. Lo que siguió a esta Reforma fue “esa enorme montaña de maldad ignorante”, como bien la llamó Hilaire Belloc (1951) en el siglo XX: “Ignorancia de la unidad del mundo cristiano” (p. 9). “Ese acontecimiento fue la destrucción gradual, mecánica y desastrosa en la mentalidad inglesa de la fe que había formado a Inglaterra” (p. 82).

Este quiebre significó un gran golpe en la vida del pueblo. Les cambió el carácter por completo. Inglaterra, de ser llamada la “Merry island” pasó a ser una isla de flemáticos. Se pueden usar las palabras que Shakespeare le hizo decir al duque de Gante en “Richard II”:

*This royal throne of kings, this scepter'd isle, [...]
This blessed plot, this earth, this realm, this England,
This nurse, this teeming womb of royal kings,
Fear'd by their breed and famous by their birth [...]
For Christian service and true chivalry [...]
This land of such dear souls, this dear dear land,
Dear for her reputation through the world,
Is now leased out, I die pronouncing it,
Like to a tenement or pelting farm* (2009, p. 27).

Estos versos hacen referencia al año 1398, y hablan de la lamentable situación de Inglaterra bajo el gobierno de Ricardo II. Sin embargo, la obra fue escrita en 1595, y estas líneas bien pueden servir para denunciar el estado de traición y corrupción en que se encontraba la “querida isla”.

Para un hombre familiarizado con la Iglesia Católica y la sociedad que ella origina es muy claro el hecho de que las obras teatrales de Shakespeare fueron escritas *por* un hombre de mentalidad evidentemente católica y *para* auditorios que tenían el mismo estado de ánimo católico (Belloc, 1951, p. 19).

Shakespeare nos habla de esa tierra bendita, temida por su raza y por sus reyes, por su servicio a la Cristiandad, hija de la Bienaventurada María, que en ese momento está en arriendo, avergonzando a sus habitantes.

La vida de San Simón Stock forma parte de esa tierra bendita, de esa tierra de almas queridas por su reputación en todo el mundo. Junto a San Agustín, San Beda, San Eduardo el Confesor, Santa Margarita de Escocia, San Albano, Santo Tomás Becket, Santo Tomás Moro, entre otros, engrosa lo que le valió a Inglaterra el título de “La dote de María”².

La religión y la vida eremítica en Inglaterra en los tiempos de San Simón:

San Simón Stock nació a mediados del siglo XII. El antagonismo entre los poderes seculares y los eclesiásticos ya era evidente en toda Inglaterra, y esta pelea tuvo sus consecuencias en la fe y la moral de la gente. Sin embargo, durante todos estos años, el corazón del pueblo permaneció fiel a la antigua fe. Y esto se puede constatar en la actualidad: esa sólida y ferviente fe de los siglos doce, trece y catorce. Sirven de testimonio las ruinas de los antiguos monasterios, y las magníficas iglesias que hoy se desmoronan. Para conocer la espiritualidad de esa época basta con considerar las ermitas deshabitadas construidas en tantos lugares apartados, los antiguos oratorios de los anacoretas encaramados en lo alto de una elevada colina o en la cima de una montaña, así como también los venerables reclusorios (ya fuera de uso) habitados por miembros del devoto sexo femenino. “*Verily, it was not an idle title given to the England of ages alas! Long fled the land “the Dowry of Mary”* (Magennis, 1920, p. 12).

² *The Dowry of Mary*: la dote de María. Con ese nombre se la conocía a Inglaterra. Data de la época medieval, y refleja la profunda devoción de los ingleses por la Virgen María.

Durante los siglos XII, XIII y XIV se podía ver en distintas partes de Inglaterra habitaciones y celdas de hombres y mujeres que lo dejaban todo para seguir “*the narrow path*” (Magennis, 1920, p. 13), los pasos del Hijo de Dios. La idea fundamental de estas almas era acercarse lo más posible al martirio, sin el derramamiento de sangre. En otras palabras estaban determinadas a conseguir la recompensa de lo que se conocía como el martirio blanco. Para este fin elegían para “vivir” los lugares más extraordinarios. A veces se encontraba un solitario posado en lo alto de una montaña, lejos del camino, incluso del viajero más curioso, a veces, en lo profundo de una cueva en la que hasta entonces solo los animales salvajes se habían atrevido a entrar; a veces se hallaba enjaulado, como un pájaro cautivo, en una celda artificial sobre las rápidas aguas de un gran río.

Most, if not all, all those seemingly-fantastic modes of living had been suggested by the Reading of, or the hearing about , the life of the early Desert Fathers who in their Eastern cells had really made a science of how they could torment their bodies in choosing places wherein they may take the rest that nature demanded but which they in their spiritual enthusiasm despised (Magennis, 1920, p. 14).

Magennis afirma que estos modos de vivir habían sido sugeridos por la lectura y los relatos sobre las vidas de los primeros “Padres del Desierto”, los grandes maestros de la vida eremítica.

Más comprensibles para nuestros tiempos, eran las moradas elegidas por aquellos religiosos que combinaban la vida solitaria y una caridad moderada a no pocos de sus semejantes. Construían sus celdas y pequeños oratorios junto a la vía pública o cerca de las orillas de los ríos, en las proximidades de los vados utilizados por el viajero. Así era como el peregrino de la vida era ayudado en la aflicción y socorrido en la necesidad, pero nunca a expensas de los deberes espirituales de aquellos hombres de Dios. También

encontramos aquellas ermitas construidas cerca de las iglesias y que de hecho se comunicaban con ellas por medio de pequeñas ventanas que daban a los altares.

Magennis se anima a concluir que los monjes carmelitas que llegaron a Inglaterra en los años que precedieron a la migración de toda la Orden a Europa, se vieron influenciados en la elección de una residencia en el país al que habían llegado por un doble motivo. Por un lado los monjes aspiraban a seguir en la medida de lo posible el modo de vida que ya tenían en el Carmelo y, por otro lado, deseaban adherirse a las costumbres que prevalecían en su nuevo hogar o lugar de exilio. Antes de la época del Generalato de San Simón, entre los Carmelitas, no existía otra idea de vida religiosa que la contemplativa.

2. La infancia espiritual de San Simón

Magennis afirma que San Simón nació en 1166, y que dejó su casa y se recluyó a la edad de 12 años. Probablemente ya tenía nociones fijas de la vida eremítica y es posible que estas le hayan sido inculcadas por la enseñanza de algún monje itinerante de Oriente. Lo más probable es que hubiera uno o más de aquellos santos hombres viviendo su propia vida peculiar en las cercanías de la casa del joven y entusiasta Simón. De esta manera el santo sería conducido a la práctica de una vida a la que parecía haber sido llamado divinamente.

Eligió para vivir un roble viejo y muy deteriorado, cuyas fibras interiores se habían deshecho por el paso del tiempo. Este hueco le proporcionó un lugar de residencia suficientemente solitario y que probablemente le daría muchas oportunidades de obtener un conocimiento práctico del tan deseado martirio blanco. *“In England one often finds room enough in the trunk of the oak to rest*

comfortably and it may serve as a kind of tiny oratory or praying place” (Magennis, 1920, p. 18).

Probablemente, el lugar elegido por el santo se ubicara en la propiedad de su padre, en el condado de Kent, en los espesos bosques del sur de Inglaterra. En muchas partes de Inglaterra se encontraban árboles muy adecuados para los fines que pretendía el joven Simón. Sin duda, en aquellos tiempos en los fértiles países del sur debía haber muchos, tal como se ven hoy. Los largos años que sobrevive el roble y su capacidad de resistir los estragos del tiempo lo hacen especialmente apto para vivir, mientras que su tronco se arruga hasta que solo una corteza circular que lo recubre le impide caer al suelo.

Si bien el joven estaba completamente comprometido con su retiro en el bosque, no había impedimentos para visitar a su propia familia, o amigos especiales o algún otro ermitaño vecino. Cuando la ermita era demasiado pequeña para recibir la celebración de la Santa Misa, entonces el siervo de Dios debía hacer su camino a la Iglesia más cercana. Gentes de todas condiciones recurrían a las celdas de estos hombres para pedir consejo y solicitar ayuda espiritual. La influencia de estos hombres fue extraordinaria con ricos y pobres, santos y pecadores.

De sus padres no se conoce mucho, casi nada, sino por su fruto. Se puede afirmar que ellos eran celosos del temor de Dios, nobles a los ojos del Creador, y responsables de la sólida educación cristiana y de la elevada espiritualidad de su hijo. Magennis (1920, p. 23) observa con toda certeza que puede impresionar al lector que hayan permitido a su niño que llevara esa vida solitaria, y permaneciera solo, lejos de cualquier restricción, y sin medios de subsistencia reconocidos. Ante esta inquietud el autor explica que

el santo debe haber llevado su realizado de retiro dentro de los dominios de la propiedad paterna, donde si bien él llevaba una vida de extraordinaria piedad y penitencia, estaba todavía bajo la protección de familiares y amigos que podrían socorrerlo en la necesidad, si es que fuera necesario.

El apellido de la familia no se conoce. El santo, desde su temprana edad, agregó a su nombre cristiano el epíteto “Stock”³. De esto solo podemos inferir que su modo de vida se desarrollaba en el tronco de un árbol, y que este título era conocido y usado mientras él vivía. También hay vagas referencias a la existencia de un hermano del santo, de quien se hablará más adelante.

Según Magennis (1920, p. 27) los biógrafos concuerdan en que el santo era muy consciente de la naturaleza de vida que él mismo se había impuesto. Probablemente él haya asistido en su infancia a las escuelas de los monjes. *“The schools of the monks afforded ample opportunities to all who desired instruction, which was freely given without any idea of future recompense”* (p.28).

De manera cómica, Magennis aclara la naturaleza generosa y universal de la educación católica, sin ninguno tipo de recompensa a cambio, aunque se verá la gran recompensa que dejó este alumno en vida y muerte.

Entonces, si bien simón se retira de muy pequeño a su celda, ya estaba en posesión de un cierto grado de aprendizaje que sin duda alguna utilizaría en su nueva vida y que ciertamente aumentaría en sus horas solitarias. Desgraciadamente para nosotros que vivimos en un mundo rodeados de sus cuidados y sus problemas, nos parece un misterio que un alma, aislada en la solitud de su

³ De acuerdo al *Diccionario Español – Inglés Collins* (2000), la palabra “stock” en inglés arcaico significa “tocón”, “tronco” o “bloque de madera”.

celda, alejada de cualquier interés humano, pueda descansar allí con un solo pensamiento siempre presente en la mente, olvidadiza de todo lo demás, interesada en una sola cosa, y que permanezca así no por horas, sino por días, meses y años.

Los primeros años de Simón en su tronco pasan principalmente en contemplación y meditación. Libre de las trabas de la vida doméstica, aprovecha la ciencia de los santos en la cual aprende el valor de las cosas que pasan con el tiempo y aquellas que están en la eternidad. Se aplica desde una temprana edad a la ciencia celestial y se olvida de las necesidades del cuerpo. Y si no fuera por la benevolencia de la Providencia, su maltratado organismo hubiera muerto ante el peso de su negligencia.

Once in the day, we are informed by his pious biographers, a Little dog came trotting to his cell bringing a scanty crust of bread. To quench his thirst a Little water sprang out from the hard earth (Magennis, 1920, p.30).

Sin duda, la Divina Providencia siempre cuidó las necesidades de Simón y le sirvió de consuelo y amparo.

Sin necesidad de recurrir a evidencia, Magennis afirma que San Simón Stock era famoso desde niño por su devoción a la Virgen María. Siempre iba en busca de santuarios de su Madre del Cielo. Si se encontraba en algún lugar donde no había un memento a su reina Celestial, procuraba una pequeña imagen y la erigía allí. Y si esto no era posible, entonces se contentaba con escribir el nombre de María en los árboles de la zona. Uno de sus temas constantes era la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios. En su celda en el bosque, tenía visiones frecuentes sobre su Protectora celestial y Ella le ofrecía consejo y consuelo.

Una de esas visiones es particularmente interesante: la Virgen María le reveló que en pocos años irían a Inglaterra los miembros

de la Orden religiosa dedicada especialmente a Su servicio y devoción. Al mismo tiempo le informó que estos hombres estaban todavía en el Monte Carmelo y que llevaban el nombre de “Hermanos”. También le reveló que él sería un miembro profeso de la Orden, cuyo nombre completo sería “Hermanos de Nuestra Bendita Virgen María del Monte Carmelo”.

Así todo, después de esta visión, San Simón continuó con su vida solitaria. Ocasionalmente salía para instruir y predicar a la gente, porque ya tenía una edad en que había ganado prestigio por su labor misionera.

If Simon had not met any of the exiled Carmelite monks from the Orient before his entrance into the eremitical life, he most assuredly came to know some of them in his peregrinations through the countryside when he went to preach and to catechise (Magennis, 1920, p. 33).

Magennis asegura que Simón, antes de entrar a su vida eremítica, sí ha conocido algún monje Carmelita exiliado cuando él iba de peregrinación en sus misiones de predicador.

Consciente de que su ministerio sería mucho más eficaz si él poseía la dignidad y autoridad del Sacerdocio, y que además, esto sería una ventaja para él en el futuro, como monje Carmelita, se preparó para recibir el Orden Sagrado. A los cuarenta años recibe el sacerdocio por el Obispo de Winton, Peter de Roches. Si bien el nuevo sacerdote estaba profundamente comprometido con sus estudios y su trabajo misionero, nunca olvidó su vida interior, a la cual estaba tan unido y de la que obtenía la maravillosa fuerza espiritual que le permitió superar las dificultades y prepararse para la gran misión que su Amada Reina y Madre le había asignado.

3. El primer milagro de San Simón y su posible interpretación

Magennis afirma que toda la vida de Simón está repleta de milagros, pero son siempre personales y raramente se refieren a otro que no sea él. *“The true Catholic knows that the real friends of God can, by His power, do many things that otherwise were impossible”* (Magennis, 1920, p. 36). Existe un elemento común en la vida de los anacoretas, ermitaños o reclusos, una característica común: y es el gran y constante amor por todas las creaturas de Dios.

Durante los últimos años de la vida de Simón como recluso en su celda de tronco, él acostumbraba visitar a aquellos que podía dar ayuda espiritual. Y entre ellos estaba su hermano. En esas visitas nunca dejó de lado su forma de vida severa, y su única comida era de tipo vegetal. No solo había renunciado a todas las carnes rojas, sino que tampoco gozaba del pobre lujo de carne de pescado. En una de estas ocasiones, su hermano, que debe haber estado bien al tanto de las rigurosas abstinencias del santo, le preparó un tentador pescado cocido.

Narrators do not agree as to the motive of this action on the part of his brother. Some say it was because he did not believe in the austere life of the solitary; other that it was a temptation specially intended to try the strength of Simon’s vocation; other some, more charitably, assert it was because his brother had no other food and wished to celebrate the advent of such an honoured guest to the paternal homestead (Magennis, 1920, p. 38).

Si bien los biógrafos parecen no estar de acuerdo en el motivo que pudo haber tenido su hermano para ofrecerle esta comida, sí concuerdan en la lección que el Santo supo dar. Simón tomó su plato con la porción de pescado, se dirigió al arroyo cerca de la

casa, y murmurando una oración, puso el pescado gentilmente sobre las aguas. Delante de los ojos de todos los de la casa, el pescado volvió a la vida, y comenzó a nadar. El milagro es importante para ilustrar la naturaleza de la vida austera de Simón, ya que lo más probable es que haya continuado con esta restricción de comida durante toda su vida religiosa. Debe haber llevado una vida de gran mortificación, porque la única comida permitida a los primeros monjes Carmelitas eran vegetales y pescado. Este dato nos proporciona una ligera idea del carácter del santo.

4. La profecía de Nuestra Señora realizada en la vocación de Simón

Magennis calcula que Simón pasó aproximadamente veinte años en su celda en el tronco del árbol, como un período de prueba, en su vida solitaria en Kent. Luego fue de peregrinación a Tierra Santa y se presentó a los Superiores del Carmelo, quienes muy probablemente ya habían oído de su vida y de su santidad, y lo admitieron sin ninguna dificultad. Hasta el momento no existía en Inglaterra ninguna casa para los novicios Carmelitas.

El viaje a Palestina lo hace poco después de su Ordenación como Sacerdote, con cuarenta años de edad. Durante su tiempo años en Oriente y particularmente en el Carmelo, se encontró con una galaxia de hombres célebres por el celo en la religión y el saber, tanto como en las cualidades administrativas. Sin embargo, el hombre elegido para gobernar en Occidente fue Simón. Esto nos da una idea de su dignidad y de cuán provechoso fue su tiempo en la celda en el tronco en Kent. La vida en el Carmelo era muy agradable para el santo ya que le recordaba sus días felices en el árbol en Inglaterra. Una vez más, la Providencia se encargó del

cuidado de su hijo favorito. El santo permanecía en su celda de manera tan persistente que se olvidaba de las necesidades de su cuerpo. Y entonces, como ya lo había hecho antes, el Auxilio Divino, atendía sus carencias. Y así, los pájaros que volaban por el aire, eran los buenos samaritanos que le proveían de una escasa cantidad de alimento. Pasaba largas horas en contemplación, y allí renovó su conversación íntima con la Reina del Cielo, esa amistad que había comenzado en Kent, y que ahora en el Carmelo se había vuelto más frecuente. Fue durante estas conversaciones que Simón adquirió las fuerzas espirituales para conquistar Europa para los “Hermanos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo”.

En su regreso a Inglaterra comenzó a ajustar la Orden a los nuevos alrededores. Y fue un instrumento muy efectivo a la hora de obtener la aprobación de la Regla del Papa Honorio III. Y antes de que la gran mayoría de los monjes dejaran el Carmelo, hubo tres promulgas Papales a favor de la Orden. Simón pasó a ser el representante de la Orden en Occidente.

Varias veces Simón volvió a Tierra Santa, y debido a su gran prestigio y a su función en Occidente fue convocado al Capítulo General en Monte Carmelo en 1237. En ese Capítulo se decidió la migración de los Padres, y se les dio el permiso a todos aquellos que pudieran trasladarse a Occidente y dejar el Monte Sagrado y los monasterios de Oriente.

It was no longer safe for the Brethren to olive their religious land in the Holy Land; because the persecution of the Saracens had become intolerable. From time to time they were forced to seek shelter and safety in the walled and guarded cities, hence the regular observance of their religious exercises became imposible (Magennis, 1920, p. 50).

Debido a la persecución de los Sarracenos, los monjes no podían continuar en Tierra Santa. Estos, a menudo se veían obligados a buscar refugio en las ciudades donde les era imposible llevar su vida religiosa. Algunos de los Hermanos se fueron a Chipre, el lugar seguro más cercano a su amado Carmelo, algunos continuaron hasta Sicilia e Italia, y algunos se aventuraron todavía más lejos, a su tierra natal. Este éxodo fue como un presagio de lo que sucedería luego con el Carmelo en Oriente. Fue una advertencia para preparar a los monjes para el día terrible, no muy lejano, en el que el fuego y la espada acabarían con la gloria del Carmelo y las voces de los fieles hermanos, quienes fueron silenciados por el martirio.

No wonder then that the chronicler tells us that during the Chapter, whilst the Fathers were assembled in the principal Church dedicated to Mary the Queen of Carmel, She, herself appeared in their midst and spoke words of hope and courage and foretold to them, unwilling exiles a glorious future for the Order in lands beyond the seas (Magennis, 1920, p. 51).

Afirma el cronista que la misma Virgen María se les apareció a los monjes Carmelitas reunidos en la Iglesia Principal, y les dio palabras de esperanza y corajes a aquellos religiosos que rechazaban la idea del exilio. Les predijo un glorioso futuro a la Orden más allá del Océano. Varios Hermanos eligieron quedarse en Oriente, aunque lo único que se les presentaba como cierto era la muerte.

En los primeros años que siguieron a la migración del Carmelo a Europa, la dificultad principal, fue encontrar ermitas que sirvieran de retiro donde pudieran vivir de acuerdo a la Regla del Carmelo. El progreso de los Hermanos en Inglaterra fue la razón para que se llevara a cabo allí el próximo Capítulo General. Era el primer Capítulo en Occidente y su objetivo principal era la

elección de un nuevo general. El Capítulo fue en el monasterio de Aylesford⁴, en Kent, el más grande y apropiado de Inglaterra, por ese entonces. Este convento había sido construido a la manera de las celdas del Carmelo, celdas separadas todas desembocando en un cuadrilátero común. Los Padres votaron de manera unánime a San Simón como nuevo General de la Orden. En los años subsiguientes hubo monjes de gran talento intelectual y habilidades administrativas, “*but Simon stood alone in sanctity of life and business capacity combined*” (Magennis, 1920, p. 55).

San Simón era una figura única en el Carmelo, por su santidad de vida combinada con la capacidad de acción. Hizo por la Orden lo que nadie antes había logrado. Su esfuerzo le alcanzó a los Carmelitas la fama de los dos siglos posteriores. Desde su elección y hasta que el último monje exiliado pasara a su eterna recompensa, existieron dos posturas dentro de Orden, fractura muy dolorosa para el santo. Una estaba compuesta por los hombres que habían estado en el Carmelo y soñaban con volver a la disciplina de la vida estricta y solitaria del Monte santo. La otra era la postura del santo, que si bien su corazón siempre anhelaba las horas tranquilas de su celda en Kent y de su cueva en el Carmelo, reconocía lo inevitable e hizo planes para que aquellos que estaban bajo su cuidado estuvieran equipados con todos los medios para cumplir la Divina Voluntad de Dios en las circunstancias presentes.

Peter Magennis, cree que Simón tuvo la guía especial de la Reina del Carmelo, de quien él era tan devoto. La combinación de una vida contemplativa y activa era un experimento peligroso para

⁴ En el año 1951, se preserva como reliquia el cráneo de San Simón Stock, indicando no solo la labor del monje allí en Inglaterra, sino también su lugar de nacimiento.

una Orden dedicada completamente a lo primero. Pero Simón detectó una manera más segura de propagar la devoción a la Madre de Dios, esta era su esperanza y consuelo, y los años venideros mostraron esa esperanza y cuán genuino era ese consuelo.

A partir del año 1245 una nueva vida fue infundida en la Orden Carmelita en Europa. Ya no se trataba de buscar casas para los monjes exiliados de Oriente. Estaba el problema mayor de asegurar la menor fricción posible entre el clero local y esta nueva Orden Mendicante en su apogeo. Fue el mismo Simón quien se propuso que la Orden en Europa debía figurar en el mundo eclesiástico como Mendicante, y que su gobierno interno debía seguir las líneas de los Dominicos y Franciscanos. La Regla, ya aprobada por el Papa Honorio, fue nuevamente aprobada y confirmada por el papa Inocente IV. El santo siempre tuvo el cuidado de que los distintos Papas, apenas electos, aprobaran nuevamente la Regla y la confirmaran.

Además de las dificultades internas, también existieron problemas externos durante el gobierno de Simón. En al año 1251, ya avanzado en años, el santo estaba en una de las celdas del monasterio en Newenham, agobiado por cargas tan pesadas. Reconociendo la futilidad de lo que le sería una ayuda humana, recurrió a su Única Verdadera Amiga:

He prayed from evening-fall until the dawn of the following day. He besought his queen Mother to help the Order to which she had given her name and to which she had called him from his rustic cell. If she were to refuse her help, then the last day of the Carmel in the West had come (Magennis, 1920, p. 65).

El santo le imploró auxilio a su Reina Madre, consciente de que si no lo recibía, la Orden en Occidente se extinguiría. Le recordó que

era Ella quien lo había sacado de su celda en Kent, y le había indicado su misión. Ahora, en este momento tan crítico, solo Ella podía ayudarlo.

El Santo la saludó con el himno ahora tan conocido por los amantes del escapulario: “Flos Carmeli”. De repente la pequeña celda se iluminó y se le apareció la Madre de Dios, rodeada de una multitud de ángeles. Tenía en sus manos un escapulario, y dándoselo a Simón le dijo: “*This is a sign to you and to all Carmelites that whoever dies wearing this Scapular shall never see eternal fire*” (Magennis, 1920, p. 66). Luego desapareció, dejando al anciano Simón lleno de consolación y coraje.

Para Septiembre de 1254 cuatro Constituciones Papales, al tanto de la Visión del santo, se encargaron de favorecer y proteger la Orden de los Carmelitas. No había motivos para dudar de la eficacia de la intercesión de la Madre de Dios.

Luego, el santo pensó en cambiar el hábito de los Carmelitas en Occidente. No de manera inmediata, pero si en el futuro cercano. Sostenía que con el tiempo, el escapulario sería reconocido por todos como el hábito de la Orden, y entonces la túnica debería ocupar un lugar secundario. La influencia del uso del escapulario pasó a ser un verdadero vínculo de unión tanto para civiles como para eclesiásticos, dentro de la Orden como fuera. Y la fiesta de lo que hoy conocemos como la Solemne Conmemoración de la Bienaventurada Señora del Monte Carmelo fue celebrada por primera vez en Inglaterra y de allí se expandió a las otras provincias Carmelitas, hasta volverse una fecha de la Iglesia Universal, como lo es hoy en día.

A partir del año 1251 la suerte del Carmelo mejoró notablemente, y aunque no desaparecieron todos los obstáculos, recibieron un impulso que no cesó durante trescientos años. Los cinco o seis

años que transcurrieron después de la entrega del Escapulario fueron los años más importantes en la vida del Santo porque fue entonces cuando sentó las bases para el éxito que pronto coronaría sus labores no solo en Inglaterra sino en todas las Provincias. Inglaterra se convirtió en la Provincia más importante de toda la Orden y así lo siguió siendo durante un largo período de tiempo.

En 1254, Simón tuvo que centrar su atención en algunas nuevas fundaciones en Francia. El piadoso rey Luis había traído del Carmelo a seis carmelitas para introducir la Orden en París. En poco tiempo los Carmelitas se encontraron en muchas partes de Francia y finalmente llegaron a ser no solo numerosos sino muy florecientes e influyentes en la vida civil y religiosa. Cada tres años se celebraba el Capítulo general al que asistían los principales hombres de la Orden, es decir, los Provinciales y sus compañeros. En casi todas las ocasiones, Simón estuvo presente en estas Convenciones; de esta manera permaneció en contacto permanente con toda la orden en Europa, que incluso en sus días se había extendido a Irlanda, Escocia y España, además de tener muchas fundaciones nuevas en países como Alemania, Francia e Italia.

Los carmelitas tenían ya en esta temprana época buenas escuelas de Filosofía y Teología para sus jóvenes estudiantes. Esta actividad intelectual se debió a San Simón. No solo en Inglaterra se apoderó este amor por el saber, como rasgo propio de de los carmelitas, sino que se convirtió en la característica común de la Orden en Francia, Alemania e Italia.

There are two Papal Constitutions that make apparent to us the Progress that Simon's idea had made as to the combination as to

the active and the contemplative life in the Order (Magennis, 1920, p.73).

Magennis destaca ese aporte único de San Simón a la Orden, la combinación de la vida activa y contemplativa, y el autor identifica el apoyo de dos constituciones Papales. Primero, en 1256, se otorga permiso para administrar los Sacramentos a todas las personas relacionadas de alguna manera con los monasterios o ermitas; luego, en 1262, a este permiso se suma el más importante: de administrar los sacramentos a los fieles fuera de los monasterios. De este modo los carmelitas mantenían un trato casi diario con los fieles que buscaban sus administraciones espirituales.

Se puede ver, en esta nueva legislación la idea de Simón realizada. La vida activa ha colocado a los carmelitas en relaciones más estrechas con los fieles y no se limitan enteramente a la vida contemplativa. Aunque la vida del santo estuvo dedicada casi por completo al trabajo activo, no por eso dejó de lado la literatura. Se le atribuyen "Los Cánones de la Divina Misericordia", "Homilías para el Pueblo", "Tratado sobre la Penitencia Cristiana", "Cartas a los Hermanos", "Himnos en Honor de la Santísima Virgen". Lo más conocidos son "Flos Carmeli" y "Ave Stella Matutina". Todas las horas que podía sustraer a las preocupaciones de su cargo las dedicaba a la contemplación y la oración para poder renovar y perfeccionar en la medida de lo posible, la vida que había comenzado en la rústica celda de Kent.

Los últimos años de la vida de Simón no tuvieron descanso. Viajó incesantemente de un lugar a otro, animando siempre a los hermanos en su nueva vida, al tiempo que los exhortaba a no olvidar la vida contemplativa que era distintiva de su origen y del lugar de llegada de la Orden. A los cien años de edad partió para el

Capítulo General que se celebraría en Francia, en el monasterio de Toulouse. Con sus compañeros llegó a Burdeos, lugar del que no saldría vivo. Enfermo, murió rodeado de sus hermanos de todas partes del mundo carmelita. El 16 de mayo de 1265 entregó su alma pura a su Creador y a la reina del Carmelo.

Inmediatamente después de que el cuerpo de Simón fue enterrado y la tumba fue cerrada, un hermoso perfume salió del ataúd donde reposaba el cuerpo y permaneció alrededor del lugar del entierro. Más notable aún es que la oscuridad del lugar fue disipada por una luz muy brillante que continuó brillando hasta que los Hermanos, con gran consternación, llamaron al Arzobispo de Burdeos.

This Prelate was a man of great sanctity and had known Simon and the wonderful work he had done for the Blessed Virgin; hence, nothing doubting, he ordered the Brethren to remove the Stone that covered the tomb and lo! The odor became stronger and stronger and the frame of the dead General seemed alive with a golden light. Age and a life of penance had reduced the body of Simon to the proportions of a skeleton but now those very bones almost protruding from the skin were the bearers of the wondrous illumination (Magennis, 1920, p. 76).

El Prelado, al tanto de la santidad de Simón, no tardó en descubrir el cuerpo del muerto y revelar, delante de todos los allí presentes que los mismos huesos del santo emanaban una luz dorada. Con reverencia, el santo prelado volvió a encerrar el cuerpo en su tumba y luego, en ese mismo momento y durante siglos después, se presenciaron obras maravillosas en la tumba de Simón.

Los carmelitas tienen motivos para agradecer a la generosa providencia la muerte y el entierro de Simón en el convento de Burdeos. Si hubiera sido enterrado en su tierra natal, sus restos

mortales habrían sido escondidos en algún lugar secreto para escapar de la mano devastadora de los fanáticos ignorantes entre los reformadores. Con la destrucción de las Iglesias de su Orden y con la desaparición de los Religiosos, la memoria de Simón y de su maravillosa vida debería haber pasado a una especie de olvido. Es muy cierto que, mientras se use el Escapulario y mientras haya un alma fiel unida a Nuestra Señora del Carmelo, el nombre de Simón Stock no puede borrarse de la mente del pueblo de la Iglesia.

La vida de Simón se ha visto ensombrecida por la magnitud del regalo de la madre de Dios a los hijos fieles de la iglesia. Muchos usan el Escapulario y aprecian sus maravillosas ventajas espirituales, pero rara vez buscan conocer la vida de aquel a quien la madre de Dios se lo dio. Seguramente, así es como lo hubiera querido Simón. La vida que él tan libremente dio a su devoción desde el momento en que entró en su celda del árbol en Kent hasta que pasó a su recompensa en Burdeos se hace más preciosa a la sombra del regalo que su Madre celestial le hizo a él y a todos los carmelitas: el escapulario.

5. Conclusiones

La biografía de Magennis (1920) es una contribución valiosa no solo para la historia de la Orden Carmelita, sino también para la historia del pueblo inglés. Con su libro, el autor, Prior General de la Orden Carmelita, descubre al lector la vida del santo del escapulario, escondida y desconocida hasta entonces. Pero realiza un descubrimiento aún mayor, el de la prolifera vida espiritual que existía en Inglaterra en los tiempos de San Simón. Nos acerca a la historia de Simón, a la historia de Los Carmelitas y a la historia de la Inglaterra Católica. Realiza un perfil de la vida del

santo tal cual fue, olvidada por los católicos, casi tanto como los anticatólicos.

El santo surge de una isla con una actividad religiosa prolifera, donde era común encontrarse anacoretas y eremitas por todas partes de los bosques ingleses. Magennis (1920) da a entender que el de Simón no es un caso extraño o único. Su piedad a la Virgen María también es una devoción que responde a un país mariano. Abadías y catedrales permitieron el traslado de una Orden entera de Oriente a Occidente, y estos monumentos, aún hoy atestiguan esa fe sólida que estuvo en los orígenes: “[...] la Inglaterra de las viejas provincias romanas había mostrado, hasta entonces, una ininterrumpida aversión hacia la herejía y una particular devoción por la unidad católica” (Belloc, 1951, p. 31) Inglaterra fue esa primera sede de los Carmelitas en el continente y sirvió de puerta al resto de Europa. Se puede afirmar que tanto el santo como la isla supieron responder y ser fieles al llamado de la Madre del Cielo.

Esta obra, escrita en pleno siglo XX, contribuye a engrosar la literatura católica del mundo inglés, en el contraste de una literatura predominantemente protestante. El autor saca a la luz la enorme fuerza de la religión católica de Inglaterra en su pasado, así como su piedad y confiada entrega a la Virgen María. Destaca cómo la figura de San Simón fue clave en la llegada de los Carmelitas a Occidente, como también lo fue Inglaterra, la “Isla de los Santos”, “la dote de María”. El llamado y el trabajo del santo no fue respuesta a una religión personal, sino a la Universal, como también lo fue la función de su país.

Bibliografía

Belloc, H. (1951). *Cómo Aconteció la Reforma* (Marta Acosta Van Praet, Trad.). Emeecé Editores.

Most Rev. Magennis, Peter. O. Carm. (1920). *The Life of Saint Simon Stock*. The Carmelite Press.

Shakespeare, W. (2009) *Richard II* (Vol. 28) (John Dover Wilson Ed.). Cambridge University Press.

Sobre la noción de verdadera filosofía en Agustín de Hipona

On the notion of true philosophy in Augustine of Hipona

Analía del Valle Manzur

Universidad Nacional de Salta

Facultad de Humanidades

<https://orcid.org/0009-0000-8194-1977>

amanzur2459@gmail.com

Sumario: 1. Fin de una era: decadencia del Imperio Romano. 2. Consolidación del Cristianismo. 3. Hipona en tiempos de Agustín. 4. Agustín y la relevancia de algunos de sus escritos. 4. 1. Análisis del sermón sobre el Evangelio de San Juan II, 1-3. Breves consideraciones del texto homilético. 4.2. Influencias. Relaciones entre Filosofía y Religión. 5. Breves conclusiones.

Resumen: Uno de los objetivos del presente trabajo es redescubrir el valor apoloético y evangelizador del discurso textual oral y escrito mediante la homilía en San Agustín a partir de su obra, el *Comentario del Evangelio de San Juan*. A partir del análisis minucioso del *Evangelio de San Juan*, mediante la aplicación de analogías y metáforas explica y profundiza el texto bíblico con la finalidad de que su comprensión permita al oyente conocer, amar y vivir genuino el sentido del cristianismo.

La obra tuvo un poderoso influjo en el período medieval. Sin embargo, trasciende su época y resulta de gran actualidad en los tiempos actuales. Entre los aportes que realiza Agustín de Hipona

se destacan: por un lado, la relación armónica y necesaria entre filosofía y religión, entre razón y Fe; y, por otro, la insuficiencia de la primera para alcanzar la finalidad revelada por la segunda. El autor muestra la solución necesaria para alcanzar el fin último de la persona propuesta por el cristianismo.

Palabras clave: San Agustín, filosofía, cristianismo, homilía, madero de la Cruz

Abstract: One of the objectives of this work is to rediscover the apologetic and evangelizing value of textual discourse, both oral and written, through Saint Augustine's homilies, based on his work *Commentary on the Gospel of John*. Through a meticulous analysis of the Gospel of John, Saint Augustine employs analogies and metaphors to explain and delve into the biblical text, aiming to enable the listener to understand, love, and genuinely live the essence of Christianity.

This work exerted a powerful influence during the medieval period. However, it transcends its time and remains highly relevant today. Among the contributions of Augustine of Hippo, two stand out: on one hand, the harmonious and necessary relationship between philosophy and religion, between reason and faith; on the other, the insufficiency of the former to achieve the ultimate purpose revealed by the latter. The author presents the necessary solution for attaining the ultimate goal of the person as proposed by Christianity.

Keywords: Saint Augustine, philosophy, Christianity, homily, wood of the Cross

Cita sugerida: Manzur, A. del V. (2024). Sobre la noción de verdadera filosofía en Agustín de Hipona. *Revista de Historia Universal*, (30), 93-109.

1. Fin de una era: decadencia del Imperio Romano

La decadencia y la caída de Roma imprimió un antes y un después en la historia de la humanidad, principalmente por el surgimiento del cristianismo. En este trabajo, se hará referencia a algunas

situaciones que marcaron los comienzos de la nueva religión, con el convencimiento que se abría una puerta a la salvación del género humano, se concentrará la atención en San Agustín.

A partir del siglo III, se reconoce, por un lado, a miembros de la elite tradicional romana adherida a costumbres arcanas y a ritos patrios, que posteriormente se los englobó bajo el apelativo de paganos y, por otro lado, un cristianismo emergente.

El término pagano tiene su origen en el latín *paganus*, que designaba a quienes pertenecían a la aldea (aldeano, rústico, paisano, no militar). A partir del siglo IV, con el afianzamiento del cristianismo, este vocablo designó al gentil, al infiel a los que no son hombres del Libro: judíos y cristianos y a partir del siglo VII e. c. entran en esta categoría los musulmanes.

Le Goff (2013, pp. 13-14) marca cuatro períodos en la historia medieval, para este trabajo interesan los dos primeros 1) El siglo IV marcó el inicio de la decadencia política y comercial de Roma. En el siglo siguiente, se produjo la invasión de los pueblos germánicos y el saqueo de Roma por el caudillo bárbaro Alarico. Atila, rey de los hunos, invadió Europa Central. Cayó el Imperio romano de Occidente y comenzó la consolidación del Imperio Bizantino en Oriente. 2) Desde el siglo IX, hasta el XI, se consolidó el cristianismo y la conformación de las naciones cristianas bajo la autoridad del Papa y el Emperador. Carlomagno había sido coronado por el Papa en Roma en el año 800. El islam comenzó a expandirse y se produjo la invasión musulmana a España y se desintegra el Imperio romano de Occidente, como consecuencia de las incursiones de los pueblos bárbaros, surgieron algunos reinos germánicos.

2. Consolidación del Cristianismo

La llegada del cristianismo estuvo caracterizada por una serie de acontecimientos históricos, políticos, religiosos y sociales, a lo largo de varios siglos, lo que definió su afianzamiento. Fueron varios los factores que motivaron el vuelco de la historia en un momento cuando, la figura de Cristo emergió con un mensaje redentor y de esperanza que cambiará el curso de la historia, porque el cristianismo conlleva la promesa de salvación. Por otro lado, trajo una nueva concepción de la historia en un proyecto optimista que abre una puerta a la esperanza.

Dice Ricoeur (2012) “El sentido cristiano de la historia es, entonces, la esperanza de que la historia profana forma parte igualmente de ese sentido que desarrolla la historia sagrada, que finalmente hay una sola historia, que toda historia es, finalmente sagrada” (p. 109). El cristiano comprende que su historia está “recapitulada en Cristo” y en la esperanza de la salvación.

Los primeros pasos del cristianismo tuvieron los aportes de una intelectualidad cristiana formada sobre una misma base proveniente de la cultura clásica. Esta intelectualidad interpretó el momento histórico y religioso desde distintas perspectivas y tejió sus propias teorías. Destacados cristianos de los primeros tiempos realizaron una síntesis de una filosofía moldeada en la cultura clásica de matriz helénica y la nueva religión que afloraba.

El cristianismo dio respuestas a la búsqueda ancestral del hombre en temas como la esperanza después de la muerte, el problema del mal, el sentido de la vida, la trascendencia, la existencia de un Dios Creador en una unión personal con la criatura, entre otras, donde subyace la noción de hombre como microcosmos, heredada de la tradición griega.

A partir del siglo IV, con la conversión del emperador Constantino, el obispo de Roma regirá a los cristianos. Fue cuando comenzó la expansión de la nueva religión, se tradujo la Biblia del hebreo al latín, se divulgaron los evangelios, las cartas (epístolas) de San Pablo (escritas entre los años 41-61). Estos movimientos –se dieron con fuerza desde el siglo II–, desembocaron en un diálogo entre los postulados cristianos y la filosofía clásica. Fruto de este diálogo nacieron, por un lado, los apologetas, es decir, los defensores del cristianismo y por otro, aquellos que argumentaron en contra del cristianismo. En este diálogo, el problema se centró en filosofar dentro de la fe o fuera de ella, en esta confrontación (poner una frente a la otra), abundaba una literatura en contra de los cristianos y sus postulados.

Entre los siglos II y III se encuentran escritos de apologetas cristianos tales como Taciano, Hermias, Tertuliano, entre otros, y, además, la fuerte crítica al cristianismo elaborada por Celso en su obra *La doctrina verdadera. Contra cristianos*.

En el siglo IV surgieron, asimismo, intelectuales como San Jerónimo, San Agustín, autor de quien se analizará la noción de “verdadera filosofía”.

3. Hipona en tiempos de Agustín

La profundización del momento histórico que le tocó vivir a San Agustín, se dejará para otro estudio, por ahora, solo se mencionarán algunos hechos que podrían ser relevantes para el presente trabajo. (Cf. Hamman, 2017).

En el siglo IV, Hipona, hoy Annaba, ubicada en Argelia, estaba gobernada por el Imperio Romano, era el lugar de residencia de Agustín. La situación social de Hipona estuvo influenciada por

distintos factores tales como la expansión y consolidación del cristianismo, el diálogo entre religión cristiana y filosofía pagana, una población étnica variada con cultura y costumbres diversas, entre las que se encontraban bereberes, romanos, púnicos y cartagineses, africanos locales, todos ellos, sujetos a las leyes y la administración del Imperio Romano. Para esa época, un imperio en decadencia, con una fuerte crisis económica, sumada la corrupción en la administración. Eran momentos de agitación y cambio.

4. Agustín y la relevancia de algunos de sus escritos

San Agustín nació en Tagaste en el 354. Inició sus estudios superiores en el 370 en Cartago, a sus 19 años leyó la obra de Cicerón titulada el *Hortensius*¹, clave en su itinerario de regreso a Dios. En *Confesiones* III, IV escribe:

Entre estos tales estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en la que deseaba sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana. Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiraban, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía y se llama el *Hortensio*. Semejante libro cambió mis afectos [...] (San Agustín, 2005, p. 136).

¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia ti, sin que yo supiera lo que entonces tú obrabas en mí!” (San Agustín, 2005, p. 237)².

¹ A la fecha, obra perdida, la conocemos por la cita que hace Agustín en *Confesiones*.

² *Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius* (continúa)

Se considera importante traer a referencia esta lectura porque en ella relata cómo Cicerón, lo llevó al encuentro con la filosofía. En este libro, Cicerón exhorta al lector a encontrar la felicidad en la verdad y la verdad se alcanza a través de la sabiduría, entendida la sabiduría como la filosofía. La felicidad está en el encuentro con la verdad y es la Sabiduría el camino. Agustín, fiel al momento en el cual vivió en Cartago, buscó, en esta obra, herramientas que lo fortalecieran en sus estudios sobre retórica. En realidad, importaba el “cómo” pero no el “qué” dice la obra. No era su intención detenerse en su contenido, sino en admirar, su lenguaje, su estilo, su retórica, pero el contenido de la obra lo conquistó y a partir de esta lectura comenzó su peregrinar en la búsqueda de la verdad.

En este encuentro con la filosofía, en *De vera religione* 1-3 afirmó que el cristianismo es la verdadera filosofía y la verdadera filosofía es el cristianismo. Tomará tanto de Platón, como de Cicerón, uno de los principios fundamentales de su pensamiento a saber, que “la verdad no se capta con los ojos corporales. Esta afirmación lo llevó a dar un vuelco en su vida, en un intento de alejarse de las cosas materiales para captar la verdad desde la interioridad.

En esta búsqueda adhirió a distintas corrientes filosóficas y sectas del momento que prometían un encuentro con la verdad. En el 384, escuchó un sermón de Ambrosio y, a partir de esta catequesis, superó el escepticismo.

exhortationem continet ad philosophiam, et vocatur Hortensius. ille vero liber mutavit affectum meum [...].

Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum!

En el 387, fue bautizado y decidió regresar a África; en el 391, fue ordenado presbítero y en el 396 consagrado obispo de Hipona.

Este recorrido resulta interesante para el análisis de uno de sus sermones, sermones que de un modo explícito como implícito, recurren a esta sabiduría que tanto buscó. En este diálogo que entabló con la filosofía griega, abordó las teorías del platonismo³, desde la teología cristiana con su concepción de *crede ut intelligas* que podría leérselo como un *intellectus fidei* y con las herramientas que le proveyó la retórica y su lectura de Plotino, explicará los textos sagrados, para un grupo de feligreses, no siempre estudiosos ni lectores.

Escribió sus sermones con la claridad y la humildad de un pastor para un auditorio poco letrado, con una fuerte influencia de la religión pagana.

En este trabajo se considera una parte del sermón sobre el Evangelio de San Juan con un recorte en II, 1-3 de *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* obra de madurez que contiene un minucioso trabajo de análisis y reflexión de cada uno de los capítulos y versículos del evangelio. Son los sermones de dos años de prédica de la mano del evangelista Juan. Su corrección data del ca. 416.

4.1. Análisis del sermón sobre el Evangelio de San Juan II, 1-3. Breves consideraciones del texto homilético

El *Comentario al Evangelio de San Juan* de San Agustín, escrito alrededor del año 407 e. c., inicialmente estaba dirigido a un auditorio poco letrado de Hipona, que devino en un tratado, cuyo

³ Cf. *Soliloquios* III, 3.

objetivo fue dar enseñanza y brindar una interpretación clara y sencilla a la lectura del cuarto evangelio. Es una obra exegética, aunque no en sentido riguroso del término. En sus orígenes, estaba destinada al pueblo de Hipona, luego se socializó a los estudiosos. El propósito de Agustín al escribir estos sermones-comentarios era, por un lado, fortalecer la fe y, por otro, proporcionar una interpretación detallada del Evangelio de San Juan que ayudara tanto a su auditorio como a sus lectores a comprender y vivir la fe de forma más plena. Este comentario es uno de los más influyentes en la tradición cristiana occidental.

Antes de del análisis del comentario, se considera necesario, al ser una homilía, aludir a un breve análisis de este género.

La homilía ha sido definida desde distintas perspectivas, así el diccionario de la RAE la caracteriza como “razonamiento/plática/lección”. Micó Buchón (1971) especifica: “Exposición breve y sencilla del evangelio” (p. 441). Se pueden citar otras definiciones, pero se llegaría a considerar que la homilía es un discurso exhortativo que deja una lección, una reflexión.

Varios estudiosos dieron su opinión sobre este género, a modo de ejemplo se citan algunos:

Emilio Vicente de Paz (2011, OGMR3 55), en un interesante artículo sobre la homilía, cita la importancia de la palabra en las asambleas de los fieles quienes, podrán “escuchar, meditar, reflexionar y hacer vida, alabanza y esperanza” (p. 442). Agrega que la homilía ayuda a comprender las lecturas bíblicas, que son una “profesión de fe” y “una oración universal” complementada por los fieles.

La homilía es considerada un “género de predicación” al igual que el Evangelio. Es elegida en la liturgia para conocer las realidades del cristianismo, revivir las verdades de la fe y transmitir

acontecimientos. Para San Agustín, la difusión de la doctrina a través de la palabra ocupaba un lugar preponderante. De acuerdo con esta afirmación, la homilía hizo posible la proclamación de la palabra de Dios cuando la religión comenzaba a extenderse por el mundo pagano.

En una de las audiencias generales que dio el Papa Benedicto XVI, el 9 de enero de 2008: “El Padre más grande de la Iglesia Latina”, en referencia a San Agustín dijo:

El gran problema del Antiguo Testamento, de la falta de belleza retórica y de altura filosófica, se resolvió con las predicaciones de san Ambrosio, gracias a la interpretación tipológica del Antiguo Testamento: san Agustín comprendió que todo el Antiguo Testamento es un camino hacia Jesucristo. De este modo, encontró la clave para comprender la belleza, la profundidad, incluso filosófica, del Antiguo Testamento; y comprendió toda la unidad del misterio de Cristo en la historia, así como la síntesis entre filosofía, racionalidad y fe en el *Logos*, en Cristo, Verbo eterno, que se hizo carne.

Pronto san Agustín se dio cuenta de que la interpretación alegórica de la Escritura y la filosofía neoplatónica del obispo de Milán le permitían resolver las dificultades intelectuales que, cuando era más joven, en su primer contacto con los textos bíblicos, le habían parecido insuperables (s. p.).

El género homilético, en el siglo IV, alcanzó un carácter pedagógico, en sus comienzos se exponía y se escribía en latín, hasta que Cirilo de Tour consideró la posibilidad de que las homilías fueran transmitidas en la lengua nativa de los receptores, para que no resultara un discurso dirigido a un grupo sino, a toda la feligresía que asistía a las celebraciones litúrgicas. Las homilías precisaban o comentaban pasajes bíblicos previamente leídos, generalmente se trataba de discursos

explicativo-exhortativo-didácticos, en los que abundaban los recursos retóricos: preguntas, vocativos, metáforas, comparaciones u otros.

Los temas abordados, en especial, resaltaban la figura de Jesucristo, o bien razonaban sobre la vida y la muerte, los sacramentos, las virtudes y las celebraciones religiosas. En 2013, el Papa Francisco, en la Encíclica *Evangelii Gaudium* (cap. 3, II) recupera el valor de la homilía, realiza una exhortación apostólica y da sugerencias para su escritura y propagación de su contenido. Expone sobre el espíritu misionero y evangelizador de la Iglesia a través de la comunicación, considera que: “El bien siempre tiene que comunicarse” y la palabra, una predicación en la ceremonia litúrgica, tiene que transmitir ese mensaje. Agrega: “La homilía no puede ser un espectáculo entretenido, no responde a la lógica de los recursos mediáticos [...]”, su objetivo es darle “el fervor y el sentido a la celebración”. El Papa sostiene que se trata de un género peculiar, que “debe ser breve y evitar parecerse a una charla o una clase” (pp. 135-138).

El objetivo didáctico de la homilía, tal como señala Francisco, posibilitó que la Iglesia diera a conocer la palabra divina, y pudiera expandir la doctrina. Agrega el Papa que es importante el contenido, pero que no se debe olvidar la forma y aporta algunas recomendaciones para prepararla:

Solo para ejemplificar, recordemos algunos recursos prácticos, que pueden enriquecer una predicación y volverla más atractiva. Uno de los esfuerzos más necesarios es aprender a usar imágenes en la predicación, es decir, a hablar con imágenes [...] porque ayudan a valorar y aceptar el mensaje que se quiere transmitir. Una imagen atractiva hace que el mensaje se sienta como algo familiar, cercano, posible, conectado con la propia vida. Una imagen bien lograda puede llevar a gustar el mensaje que se

quiere transmitir, despierta un deseo y motiva a la voluntad en la dirección del Evangelio. Una buena homilía, como me decía un viejo maestro, debe contener «una idea, un sentimiento, una imagen» (*Op. cit.* cap. 3, III, p. 157).

4.2. Influencias. Relaciones entre Filosofía y Religión

San Agustín se nutrió del pensamiento neoplatónico puntualmente de las lecturas de Plotino, por un lado, y por otro, de las cartas de San Pablo. En el encuentro con la filosofía y la religión, el Obispo de Hipona consideró a la filosofía como dependiente de la religión, fundamentando que la filosofía no alcanza para llegar al conocimiento de las verdades reveladas, ello obedece a las limitaciones de la razón, por lo cual, es necesario el auxilio de la religión, de la fe. Así, en los *Tratados II, 2*:

¿Qué será, pues, la existencia misma sino el Ser que está sobre la cima de todo aquello cuyo ser es un continuo caminar al no ser? ¿Quién, vuelvo a repetir, será capaz de ver esto? ¿O quién, por mucho que despliegue el poder de su inteligencia con la intención de vislumbrar, del modo que le es posible, lo que es, podrá llegar a eso mismo que la inteligencia, sea como sea, vislumbró? Es como el que ve de lejos la patria, pero separada por el mar. Ve adónde ir, pero no tiene los medios de arribar allá⁴ (San Agustín, 1955, p. 57).

La Metafísica (Anaxágoras, Platón, Aristóteles) ha llegado a Dios. La inteligencia ha descubierto algo de este Dios, “*el que es*”, que es Logos, pero ¿cómo llegar a Él? Si bien nos lleva a Dios, pero con una distancia y es poco lo que se sabe.

⁴ ...quidest quod est, nisi quod trascendit omnia, quae sic sunt, ut non sint? Quis ergo hoc capiat? Aut quis, quomodoacumque intenderit vires mentis suae, ut attingat quomodo potest id quod est ad id quod utcumque mnte attingit, possit pervenire? Sic est enim tanquam videat quisque de longe patriam, et mare interiaceat: videt quo eat, sed non habet qua eat [...].

Anhelamos llegar a la perpetua estabilidad, a lo que es, ya que es siempre lo mismo. Está por medio el mar de este siglo, que es por donde caminamos. Nosotros nos damos cuenta del término de nuestro viaje; muchos ni siquiera saben a dónde dirigirse⁵ (*Ibid.*).

Es la religión cristiana, la que ilumina el camino. Agustín dice que Aquel que es nuestro punto de llegada, vino y nos ha construido el navío, el barco para que podamos ir. Solamente subiéndose al barco de la cruz, entrando al cristianismo, se va a poder llegar al objetivo que le pertenece a la filosofía pero que por sí sola no puede alcanzar.

Para que existiese el medio de ir, vino de allá a quien queremos ir. ¿Qué hizo? Nos proporcionó el navío que sirve para atravesar el mar. Nadie puede pasar el mar de este siglo si no lleva la cruz de Cristo⁶ (*Ibid.*).

Para llegar a Jesucristo, hay que entrar por lo que Él tiene de humano, ahí está el nexo. En *Tratados II, 3*:

Por eso, hermanos míos, quiero que penetre con suavidad en vuestros corazones esta verdad, a saber: Si queréis vivir vida cristiana y piadosa, es una necesidad la unión con Cristo en lo que se hizo por nosotros, ya que esta es la manera de llegar a Él en lo que es y ha sido siempre. Vino para hacerse eso (hombre) por nosotros; por nosotros se hizo hombre, para que se fortalezcan los débiles, superen las tempestades de esta vida y

⁵ *Sic ad illam stabilitatem nostram ubi quod es test, quia hoc solum semper sic est ut est, volumos prevenire: interiacet mare huius saeculi qua imus, etsi iam videmus quo imus: nam multi nec quo eant vident.*

⁶ *Ut ergo esset et qua iremus venit inde ad que mire volebamus. Et quid fecit? Instituit lignum, quo mare transeamus. Nemo enim potest transiremare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus [...].*

lleguen a la patria. Allí no habrá ya necesidad de navíos, porque no existe mar que atravesar⁷ (*Ibid.*).

La Patria está en el culmen a lo que arriba el hombre por su muerte, pero auxiliado por la fe. La metafísica ayuda en este camino, pero no alcanza, es la fe el camino final. Es necesario subirse a otra barca que viene al encuentro, esta barca la proporciona la fe, por ello insiste en abrazarse a la Cruz.

El método que utiliza, en principio, es deductivo. Parte de presupuestos revelados en el Evangelio de San Juan, en particular, y en las Sagradas Escrituras en general.

Es un sermón y en él se lee expresamente una crítica a las costumbres “paganas”. Como un verdadero pastor, explica el texto de Juan y retoma parte de lo analizado en la homilía anterior, dejando en claro que no repetirá ni lo leído ni lo dicho por respeto a los que estuvieron. A los que no asistieron los llama a dar crédito de lo que se dice, II,1:

Hasta aquí, creo, llegó nuestra explicación. Recordadlo todos los que estuvisteis presentes, y los que no vinisteis, dadnos crédito a nosotros y a quienes vinieron. Ahora, como repetir siempre lo mismo es perjudicial a quienes quieren oír lo que sigue y se les sacrifica y defrauda si explicamos lo anterior, pido a quienes no asistieron que se resignen y no exijan la explicación de lo pasado, sino que oigan, con los que estuvieron presentes, lo que ahora voy a explicar⁸ (San Agustín, 1955, p. 95).

⁷ *Itaque, Fratres mei, hoc insinuaverin cordibus vestris: si vultis pie et Christiane vivere, haerete Christo secundum id quod pro nobis factus est, ut perveniatis ad eum secundum id quod est, et secundum id quod erat. Accessit, ut pro nobis hoc fieret; quia hoc pro nobis factus est, ubi portentur infirmi, et mare saeculi transeant, et perveniant ad patriam; ubi iam navi non opus erit, quia nullum mare transitur [...].*

⁸ *Huc usque tractatum esse credo: recordamini omnes qui adfuistis; et qui non adfuistis, credite nobis, et his qui adesse voluerunt. Nunc ergo quia non possumus Semper Omnia replicare, propter (continúa)*

5. Breves conclusiones

Del análisis realizado puede concluirse que Agustín de Hipona manifiesta una clara postura acerca de la relación existente entre la razón y la Fe; entre la Filosofía y Teología; entre la Filosofía y la Religión.

Para este gigante entre los Doctores de la Iglesia, la verdadera filosofía es la verdadera religión y la verdadera religión es la verdadera filosofía.

El autor que nos ocupa enfatiza la expresión “verdadera religión” para evitar confusiones con los cultos de la época. La “verdadera religión” es el cristianismo.

Por otro lado, es importante destacar que reconoce la limitación de la razón para alcanzar la Patria. En la bella analogía del barco, sostiene que el ser humano necesita de otro navío para llegar a la Patria por ello, fue necesaria la venida de Cristo. Cristo hombre, para mostrar el Camino. Finalmente, para llegar a la Patria, es condición *sine qua non* aferrarse al madero de la Cruz.

Referencias bibliográficas

Aldazábal, J. (1994). *El arte de la homilía*. Centro de pastoral litúrgica.

Benedicto XVI. (9 de enero de 2008). Audiencia General. *Collationes*. <https://www.collationes.org/recurso/9/478/catequesis-de-benedicto-xvi-sobre-padres-y-doctores#agustin2008>

eos qui hoc volunt audirequod sequitur, et oneri est illis si repetantur priora cum defraudatione posteriorum; dignentur et qui non aderant non praeterita exigere, sed cum his qui aderant non praeterita exigere, sed cum his qui aderant et nuc audire praesentia.

- Canteras Campos, M. (2001). Estudio sociolingüístico de las homilias católicas. *Revista electrónica de estudios filológicos*, (1). Universidad de Murcia. <https://www.um.es/tonosdigital/znum1/estudios/canteras.htm>
- Carrillo Guerrero, L. (2008). Dimensión del discurso argumentativo. *Signo: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, (17), 171-207. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/dimensin-del-discurso-argumentativo-0/>
- de Paz, E. V. (2011). *Pontificia Comisión Bíblica* (OGMR3 55).
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium* (cap. 3, II). https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Hamman, A. G. (2017). *La vida cotidiana del Norte en tiempos de San Agustín*. Colección Arcaduz. Ediciones Palabra.
- Le Goff, J. (2013). *Hombre y mujeres de la Edad Media*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Micó Buchón, J. L. (1971). *Curso de teorías y técnicas literarias*. Casals.
- Ricoeur, P. (1975). *Hermenéutica y estructuralismo*. Asociación Editorial La Aurora.
- Ricoeur, P. (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Asociación Editorial La Aurora.
- Ricoeur, P. (2000). *Del texto a la acción*. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Ricoeur, P. (2012). *Política, sociedad e historicidad* (2.ª ed., P. Corona et al., Trad.). Prometeo Libros.
- Sagrada Biblia*. (1977). Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C).
- San Agustín (2005). *Confesiones* (Tomo II) (Edic. bilingüe, Ángel Custodio Vega, intr. y not.). Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.).

- San Agustín. (1948). *De la verdadera religión. Obras de San Agustín* (Tomo XIII) (Ed. bilingüe, V. Capanaga, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.).
- San Agustín. (1955). *Tratados sobre el Evangelio de San Juan. Obras de San Agustín* (Tomo XIII) (Ed. bilingüe, Fr. Teófilo Prieto, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.). <https://ia600209.us.archive.org/9/items/13TratadosSobreElEvangelioDeSanJuan/13%20Tratados-sobre-el-evangelio-de-San-Juan.pdf>
- San Agustín. (1994). *Soliloquios. Obras de San Agustín* (Tomo I) (6ª ed. bilingüe, V. Capanaga, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.).